في الفلسفة الإسلامية

قضايا ومناقشات

الجزء الأول

في المشرق

دكتور محمد عبد الستار نصار

رئيس قسم العقيدة والفلسفة ـ جامعة الازهر

رقم الايداع بدار الكتب ٤٥٧٨ لسنة ١٩٨١

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الذين يغريهم العقل بتطاوله على الوحى ،
مهدى هذا الكتاب ، لعلهم يهتدون إلى أن
رسالته ينبغى أن تكن ضمن إطار الوحى
وليست خروجا عليه ، فى قضايا ماوراء الطبيعة .

المؤلف

تقـــديم

الفـكر الإنسانى قديم قدم الإنسان نفسه ،ويستحيل فى نظر العقل تصور حقبة من حقب التاريخ قد مرت دون أن يـكون له فيها نشاط فـكرى ، وذلك بغض النظر عن قيمة هذا النشاط والمجالات التى يصول فيها ، ولعل أهم دليل يؤكد هذا أن الانسان ومشاكله مرتبطان فى الوجود ، ومحاولة تفسير هذه المشاكل وتعليلها والوصول إلى الحلول السليمة لها هى مظهر نشاط الفـكر الإنسانى ، ويؤكد هذا أيضا أن الانسان طاقة بحـكم مازود به من منافذ المعرفة ، سواء فى ذلك مايتصل بالمعرفة الحسية أو الادراك العقلى أو الناحية الوجدانية .

ولقد حفظ لنا تاريخ الفـكر الانسانى مجموعة هائلة من الآراء والنظريات فى المشاكل التى طرحت على بساط البحث ، كما قدم لنا المناهج التى اتخذها المفـكرون وهم بصدد الوصول إلى نتائج أبحاثهم ، هذا بالاضافة إلى الاستدراكات التى قدمها اللاحقون على السابقين ، مما يشكل تاريخ الفـكر العام والفكر الفلسفى بنوع خاص .

وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ الفـكر الفلسفى ، بدءا من الفلسفة الشرقية التى وجدت لدى الأمم القديمة ، التى استوطنت بلاد الشرق وانتهاء بأحداث النظريات والآراء الفلسفية التى لا يزال المداد الذى كتبت به حيا يجرى على صفحات الـكتب والمجلات الدورية ، ويلقى فى المنتديات والمؤتمرات العلمية . فسنلاحظ مدى التقارب بين بعض هذه الآراء ،والنظريات حينا والتباعد والتنافر حينا آخر ، ولـكن الملاحظ أن لـكل عصر من عصور التفلسف

سمته البارزة وطابعه الخاص ، وأن كان هذا لا يمنع من أن تتعاصر نظريات وآراء قد تتعارض أشد التعارض ، كما قد يباعد الزمن بين نظريات وآراء قد تكون اللاحق منها صورة جديدة للسابق . والمهم فى ذلك الا يتوقف الفكر ، لأن فى هذا دعوة للعقل إلى الاستنامة .

ولقد توارت خلف أسوار الاهمال والنسيان تلك المحاولات التى كانت تجذب أنظار مؤرخى الفلسفة فى القرن الماضى ، والتى كانت تستهدف معرفة مدى تأثير الفلسفات السابقة فى الفلسفات اللاحقة وأصبح الهدف الواضح لدى المؤرخين المعاصرين محصورا فيما أفاده الفكر المتأخر من الفكر المتقدم ، وماعسى أن يكون قد اضافه ، ومدى تفاعله ، بحيث يشكل هذا كله روحا جديدة تبعد به عن أن يتسم بالتقليد المحض والاتباع خطوة خطوة .

وإذا أخضعنا الفلسفة الإسلامية لهذا النوع من التقويم فاننا سنرجع فى النهاية بالحكم عليها حكما موضوعيا ، مؤداه أن هذه الفلسفة قد مثلت دورا بارزا فى تاريخ الفلسفة العام . وهى وإن كانت ـ فى أغلب الأحيان ـ قد أثارت نفس المشكلات التى أثيرت من قبل لدى أصحاب الفلسفات السابقة من شرقية فى بيئاتها المختلفة أو اغريقية فى اطوارها ومناهجها المتعددة ، إلا أنها لا تخلو — فى كثير من الأحيان أيضا — من الجدة والطرافة وهذا ماشهد به المستشرق الفرنسى « البارون كارادفو » فى كتابه عن « ابن سينا » حيث قرر أن شخصية مثل شخصية ابن سينا لا يمكن الا تكون مبدعة فى مجال الفلسفة .

وبغض النظر عن شهادات المنصفين من الباحثين حين يحكمون على الفلسفة الاسلامية فإننا نلاحظ أنها تمثلت على مسرح الفكر الإنسانى دورا

لايمكن أن يفكر . وكيف لا والعقل الإنسانى الذىهو أداة الفكر الفلسفى لايمكن أن يكون هبة لأمة دون أخرى أو لمجموعة من الناس دون سواها أو لفرد دون غيره ، نعم قد تتفاوت القدرات العقلية قوة وضعفا من شخص إلى آخر ، أو من بيئة أخرى ، ولكن ذلك لاينفى وجود القدر المشترك الذى به تميز الإنسان عما سواه من بقية الكائنات الحية . وقد تنبه إلى هذه القضية حجة الاسلام أبو حامد الغزالى حين تعرض للحكم على المنطق باعتباره معيارا للحكم على الفكر من حيث الصحة أو الخطأ مؤكدا أن الاختلاف فى الاصطلاحات لا يعنى اختلاف العقول مبينا أن الفارقة بين ما قدمه مفكرو الاسلام وبين منطق أرسطو لاتتجاوز الفارقة فى الاصطلاح وأما فى الحقيقة فلا ، لأن مدارك المعول تمثل القدر المشترك بين البيئات الفكرية المختلفة (١)

وإذا كانت الظروف قد حكمت على المسلمين أن ينشوا موارد الفلسفة والا يصدوا انفسهم عنها بحكم الضرورة العقلية من جهة ، وما وجد فى بيئتهم من أفكار وفلسفات عبرت الحدود التى ولدت فيها إلى نطاقهم من جهة ثانية ، وبحكم الدين الذى ينتمون إليه ومايمكن أن يوافقه أو يخالفه من هذه الفلسفات من جهة ثالثة ، فإن ظهور فلسفة اسلامية ذات طابع انتخابى كما يرى بعض مؤرخى الفلسفة أو طابع تجديدى كما يرى البعض الآخر كان أمرا طبيعيا . وربما كان هذا الرأى تعبيرا عن موقف خاص ، مبعثه أن التطور الحضارى لم يقف بالأمة الاسلامية عند الأفكار التى اثيرت فى البيئة المحلية قبل أن يتصل المسلمون بغيرهم من أصحاب البلاد المفتوحة .

---

(١) مقدمة مقاصد الفلاسفة .

لقد تبدلت الظروف والأحوال بعد اتساع الفتوحات ووجد المسلمون أمامهم أفكارا ونظريات فى : الوجود ، والانسان ، والقيم ، والله والمعرفة ، كما وجدوا منهجا للبحث يختلف فى كثير من نماذجه عن المنهج الذى كانوا يسيرون عليه ، وجدوا منطق أرسطو ومنطق الرواقيين ومنطق الشراح المتأخرين ، وباختصار وجدو أمامهم تراثا ضخما من الأفكار والآراء والنظريات فى كل مجالات الفكر الإنسانى عموما ، سواء منه ما يتصل بالنظر أو ما يتصل بالجانب العملى كعلوم الطب والفلك والكيميا. والفيزياء والرياضيات . . . الخ

وإذن فما هو الدور الحقيقى للفكر الفلسفى الإسلامى فى جانبيه النظرى والعملى ؟

هل كان هذا الفكر مجرد اجترار لما سبقه من أفكار كما يزعم البعض [1] أو كان مجموعة من الامشاج والاخلاط انتخبها مفكرو الاسلام من غيرهم كما يدعى البعض الآخر [2] أو كان ذا طابع ابتكارى بناء على النظرة الجديدة إلى موضوع هذا الفكر كما يرى فريق ثالث [3]

وفى المحاضرات التى نقدم لها أجابة على هذه الاسئلة ، وربما كان الأهم من ذلك هو الاجابة على سؤال ذكره اسلافنا ، وهو على تباعد الزمن بيننا وبينهم له طرافته وجدته ، وربما لم يظفر باجابة مقنعة حتى الآن ، أو على الأقل من وجهة نظر أولئك الذين طرحوه وهذا السؤال هو : هل كان المسلمون فى

(١) د . على سامى النشار . مقدمة . نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .
(٢) دىبور : تاريخ الفلسفة فى الأسلام ص ٣٤ .
(٣) المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق – تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية .

حاجة إلى التفلسف ؟ إن الاسلام دين يعلى من قدر العمل الصالح والعلم النافع المثمر ، وكره إلى المسلمين الجدل الا فيا تحته عمل ، وأما المماراة والتحاور الذى لا يثمر عملا صالحا أو عملا نافعا فإن الدين حذر منه ، وإذا كانت الفلسفة لم تتفق على أجابة واضحة محدده للمشاكل الرئيسية التى أثارتها وهى مشكلة المبدأ ومشكلة المصير ومشكلة الغاية وهى التى يعبر عنها بادوات الاستفهام : من أين ؟ وإلى أين ؟ ولم ؟ ، فإن الدين قد أتى بالجواب الشافى لكل واحدة من هذه المشاكل ، أليس هذا كافيا أن يقف بالمسلمين عند حدود ما اجاب به الدين على هذه الاستفهامات ؟ ومن هنا يكون الدين قد وفر عليهم جهدا قد صرف غيرهم حياتهم كلها فى سبيله ، وفى النهاية لم يرجعوا بجواب شاف . ألم يقل السلف قولتهم المشهورة : إذا ا كانت علوم الفلسفة مشتملة على الشر فقد كفانا الله شرها وأغنانا بالقرآن الكريم ، فان فيه شفاء للناس ، وإن كان فيها بعض الخير فالخير كله فى كتاب الله ؟ الم يصح قول بعضهم معرضا باولئك الذين اعتنقوا الفلسفة — وماتوا وهم عنها راضون .

• • •

فاتوا على دين رسطاليس ومتنا على ملة المصطفى

وإذا صح — جدلا — أن الفلسفة — باعتبارها البحث المطلق فى الوجود ولواحقه — قد اشتملت على الكفريات التى تتعارض مع عقائد المسلمين ، مما يسوغ لذوى الموقف المتشدد أن يصفها بالكفر والزندقة ، فهل يصح هذا الحكم على المنطق باعتباره مدخلا إليها ، لأن المدخل إلى الكفر هو كفر أيضا [1] ؟

---

(١) انظر مقدمة ابن الصلاح فى الفقه والحديث والعقائد والاصول .

كل هذه الإثارات وغيرها مما يمليه البحث ستكون الصفحات القادمه أجابة عليها ، وحسبنا أن فى هذا توضيحا لكل من ليس لديه صورة كاملة أو شبه كاملة عن الفلسفة الاسلامية والمشاكل التى أثارتها وموقف الدين منها ، أو من لديه فكرة غير واضحة فى هذا المقام .

والله نسأل أن يوفقنا إلى بيان ما أخذناه على انفسنا فى هذه المقدمة .

مصر الجديدة فى غرة رمضان سنة ١٣٩٩ ﻫ
٢٥ من يوليو سنة ١٩٧٩ م

د . محمد عبد الستار نصار

الباب الأول

من قضايا الفلسفة الاسلامية

الفصل الاول : مشاكل تستوجب الحل .

الفصل الثانى : مراحل التفكير عند المسلمين .

الفصل الأول

مشاكل تستوجب الحل

مشكلة التسمية :

أثار الباحثون فى الفلسفة الإسلامية مشكلة تسميتها ، أتسمى فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية ، أم الفلسفة فى بلاد الإسلام كما يرى البعض . فالذين يؤثرون تسميتها بالفلسفة الإسلامية ، يرون أن الإسلام ليس عقيدة فحسب ، ولكنه بجانب ذلك مشتمل على نواحى الحضارة المختلفة ، وفى نطاق هذه الحضارة انبثقت الأفكار فى الإله والكون والإنسان ، وكان الإسلام عاملا مهما فى دفع الفكر خطوات متلاحقة إلى الأمام ، وفى ظل النظام الإسلامى التقت أفكار الباحثين ، بغض النظر عن لغتهم ودينهم وبيئاتهم ، فظهرت مباحث فلسفية فى غير اللغة العربية ولفلاسفة ليسوا مسلمين وفى بيئة غير البيئة العربية وكانت هذه المباحث تحت تأثير ظهور الإسلام . وقد ضرب خلفاء بنى العباس أروع الأمثلة فى وحدة العمل الفلسفى تحت رايتهم دون التعصب للجنس أو اللغة أو الدين أو البيئة .

وهذا الرأى قد أخذ به من الباحثين الإسلاميين المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق والمرحوم الأستاذ محمد لطفى جمعة ، كما اعتنقه من قبلهما من الباحثين الغربيين كل من « هورتن » الألمانى : محرر فصل الفلسفة فى

دائرة المعارف الإسلامية « ودى بور » صاحب كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام « والبارون كارادى فو » فى كتابه « مفكرو الإسلام » .

وأما الفريق الذى يؤثر تسميتها « بالفلسفة العربية » فحجته فى ذلك أن رجالها كانوا يكتبونها باللغة العربية ، ولان تسميتها بفلسفة إسلامية تؤدى إلى أن يخرج من تعريفها أولئك الذين ساهموا بجهد غير قليل فى بناء صرح هـــذه الفلسفة ولم يكونوا على دين الاسلام . كالتراجمة المسيحيين الذين كانت لهم فلسفة ، قل قدرها أو كثر ، وغيرهم من الفلاسفة المسيحيين الذين نشأوا فى بلاد الاسلام مثل « أبى بشرمتى بن يونس » وغيره ، وكذا الفلاسفة اليهود كابن ميمون وابن جبرول .

ومن المتعصبين لهذا الرأى من الباحثين الغربيين « موريس دى ولف » صاحب كتاب « تاريخ فلسفة القرون الوسطى » « وإميل برهييه » صاحب كتاب (تاريخ الفلسفة) ومن الباحثين العرب الاستاذ لطفى السيد والدكتور جميل صليبا الذى دافع عن رأيه دفاعا حارا فى بحثه الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراة فى الفلسفة من جامعة السوربون وعنوانه « الفلسفة الالهية عند ابن سينا » وكذا فى بحثه الذى الذى ظهر بعد ذلك بعنوان « من أفلاطون إلى ابن سينا » .

وأما الذين يرون أن التسمية المختارة هى « الفلسفة فى بلاد الاسلام » فاعتقد أنهم لجأوا إلى ذلك خروجا مما تسببه التسمية الاولى « الفلسفة الاسلامية » وكذا التسمية الثانية « الفلسفية العربية » من مشاكل تتجلى فى عدم دقة كل من التعريفين . وبهذا التعريف الاخير يكون أى عمل فكرى

فلسفى مندرجا تحته ، بغض النظر عن اللغة التى كتب بها أو الدين الذى يعتنقه الفيلسوف .

وهذا الرأى وإن كان يرضى الطرفين أو على الاقل يرضى الباحث المحايد إلا أنه لم يبرز العامل الأساسى فى ظهور الفلسفة فى البيئة الاسلامية وصبغها بصبغة خاصة خالفت فى كثير من الاحيان الصبغة التى كانت عليها لدى الامم السابقة شرقية كانت أم غربية . وهذا العامل هو الدين الاسلامى نفسه .

وأصحاب الرأى الثانى لايستطيعون تقديم حجة قوية أمام الواقع الذى يمليه علينا تاريخ الفكر الإسلامى عامة والفكر الفلسفى بوجه خاص ، وإلا فماذا يقولون إذا اعترض عليهم بأن أكثر الفلاسفة فى الاسلام لم يكونوا عربا بل إن أكثر حملة العلم كذلك ، أن ابن سينا والغزالى وابن مسكويه وكثيرين غيرهم ليسوا من أصل عربى ، وهؤلاء وإن كانت مباحثهم قد كتبت باللغة العربية تارة أو لغاتهم الأصلية تارة أخرى ، إلا أن الذى حملهم على ذلك هو الاسلام نفسه ، فقد تعلموا العربية لأنها لغة القرآن . ومن المعروف أن اللغة — أى لغة كانت — ليست سوى وسيلة للتعبير عن المعانى والأفكار ولا يمكن أن ترقى إلى أن تكون السبب والدافع إلى ظهور نوع من التفكير ، هى جديرة بأن ينسب إليها .

ولا يفوتنا ونحن بصدد تحديد المراد بهذا الاصطلاح «الفلسفة الإسلامية» أن ننوه بمسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهذه المسألة وإن كنا قد ألمحنا إليها عرضا فيما سبق منذ قليل إلا أنها تحتاج إلى مزيد من البيان والايضاح ، وهى : أن المنسوب إليه هذا النوع من التفكير الذى نحن بصدد معرفته (الإسلام) يحتمل معنيين لاسيما فى نطاق هذا النوع من البحث ، فقد يراد به حقيقة الدين

الخاتم الذى دستوره القرآن الكريم ، الكتاب الذى أوحى به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وتفسيرات هذا الوحى التى جاءت على لسان الرسول (السنة النبوية الصحيحة) ، وقد يراد به لدى بعض الباحثين ذلك النوع من التفكير الذى ظهر على يد مفكرين أطلقنا عليهم اسم « الفلاسفة » سواء وافقت آراؤهم الحقيقة التى جاء بها القرآن أو خالفتها . وبعبارة أخرى قد يراد بالإسلام — فى معرض الدراسة والبحث — مجموعة النصوص الصحيحة — قرآنا كانت او سنة — التى يؤخذ منها الاسس والمبادىء التى تشكل حقيقة الإسلام فى كل مناحى الحياة . كما قد يراد به تفسيرات البشر لهذه النصوص ، ومن هنا أقول أن تحديد المراد أمر هام ، قبل الخوض فى المباحث الرئيسية لهذا العلم .

وربما كان هناك شبه إجماع بين دارسى الفلسفة الإسلامية على أن المراد بها النوع الثانى لا الاول ، أى : عمل المفكرين المسلمين فى القضايا المطروحة ، ولكن النسبة حينئذ لا تكون دقيقة وكان الاولى أن تسمى « فلسفة المسلمين لا فلسفة الاسلام » وقد كان لهذه التفرقة الدقيقة مسوغ مقبول — فى نظرى — .

ولما كان السير فى نفس الطريق الذى سلكه الدارسون من قبل ، قد لا يأتى بجديد فوق الدراسة التاريخية لفلسفة المسلمين ، فاننا نؤثر اتخاذ منهج مزدوج فحواه إبراز رأى هؤلاء الذين أطلقنا عليهم اسم «الفلاسفة» فى المسائل التى سنعرض لها ثم نعقب عليها مبرزين الموقف الحقيقى للوحى الإلهى منها ، وبهذا نكون قد جمعنا بين طرفى المراد من اصطلاح « فلسفة إسلامية » .

٢ ـ مشكلة المصدر :

وكما اختلف المؤرخون فى مسألة القسمية ، اختلفوا كذلك فى مصدر الفلسفة الإسلامية . ولعل فى حل هذه المشكلة مايعين على وضع هذه الفلسفة من حيث الاصالة والابتكار أو الترديد والتقليد، وربما كان السبب المباشر للاختلاف فى هذه القضية هو تحديد دور العقلية العربية والاسلامية . فالذين يرون أن هذه العقلية ليست مطبوعة على التفلسف ، وليس لها من مطمع وراء الحكم أو الأمثال أو الألغاز والأحاجى يقررون أن مصدر العمل العقلى عند المسلمين إنما هو تراث الأوائل ، ويخصون بالذكر الفلسفة الاغريقية كمصدر كان له أعظم التأثير على هذه العقلية ، يقول ديبور :

متابعة البحث مستقلا كان فكرة لا تقع فى مخ الشرق ، الذى يصور لنفسه أن الانسان بدون معلم تلميذ للشيطان وكل ما كان للمسلمين أنهم اقتفوا أثر الفلاسفة الهلينيين ، وحاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو تارة ، أو عمدوا إلى التعاليم التى تحدث اصطداما فاسقطوها فى صمت ، أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة الاسلامية تارة أخرى[1] » .

وليس هذا المؤرخ وحده فى هذا الحكم وإنما يشاركه فيه غيره من مؤرخى الفكر الفلسفى الاسلامى لعل أظهرهم « أرنست رينان » الذى كان أول مؤرخ اخترع فكرة « السامية والآرية » وهى فكرة لا ترقى إلى مستوى القانون الثابت ، بل هى افتراض يمكن أن يكون خاطئا ، وتقوم هذه الفكرة أساسا على تقسيم الناس إلى « ساميين وآريين» والساميون ينسبون

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام .

إلى «سام بن نوح» ، والآريون ينسبون إلى « آريا » وهو اسم شعب كان يقطن النجد الفارسى من بلاد الأفغان وما تاخمها ، ثم انحدرت سلالات منه إلى الشمال الغربى لبلاد الهند فى حوالى سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد ، حاملة معها دينا وثنيا هو دين « الفيديين » ولهـذا الدين كتاب هو مجموعة من المزامير (الأدعية) التى كانوا يتوجهون بها الى الاله ، وهذه المزامير كانت ملهمة للعقلية الآسيوية ، وقد كان لصدق هذا الالهام أثره البالغ فى العقلية الأوربية منذ القدم ، فأنتجت الفـكر والفن فى أرقى صوره وشموله .

وهـكذا يقرر « رينان » أن العقلية السامية عقلية بسيطة ساذجة وأن من أخص خصائص النفس السامية أنها تنساق بفطرتها الى التوحيد من جهة الدين ، وإلى البساطة فى اللغة والصناعة والفن والمدنية ، وهذا بخلاف العقلية الآرية التى جبلت على التفلسف والتعمق والنظر الى الأشياء نظرة جزئية ، تعقبها نظرة جامعة تربط بين الجزئيات برباط داخلى هو علة ما بينها من تشابه .

وبناء على هذه التفرقة يرى أنه « ما كان ينبغى لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروسا فلسفية ، ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها ، لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص ، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسا صرفا جدبيا وتقليدا للفلسفة اليونانية[١] » .

نقد هذا الرأى :

لعل أهم ما يمكن أن يوجه الى هذا الرأى من نقد هو أنه يحمل الطابع

---

(١) انظر : مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٦ .

التعصبي وليس نظرية يقبلها العقل فضلا عن أن يكون قانونا عاما ، ومن الأمور التي يرفضها المنهج العلمي التعميم الذي لا يقوم على أساس مقرر ، وإلا فما هي المبررات المقبولة التي تجعله يعطي هذا الحكم العام ، إنه في هذا الحكم لا يتعامل مع ظواهر طبيعية تجمعها خصائص يمكن أن تشكل قانونا عاما لها ، ولكنه يتعامل مع كائن يفكر ويريد ، وليس للفرد أو لمجموعة من الأفراد يقطنون موطنا ما من الخصائص التي بها يتميزون عن سواهم إلا في حيز ما تمليه العوامل البيئية والوراثية وذلك في نطاق ضئيل جدا .

والإنسان بحكم ما ركب فيه من العقل يمكن أن يتوجه به إلى المشاكل التي أمامه لحلها ، يستوى في ذلك من يقيم في الشرق ومن يقيم في الغرب ، والخلاف بين هذا وذاك إنما يكون في وسيلة التفكير لا في مواجهة المشكلة .

وقد رد على « رينان » في هذا المقام بعض الباحثين الغربيين المعاصرين له ، فقرر في رده أن هذا الحكم مصدره سوء التحديد لمعنى الفلسفة الإسلامية من جهة ، والجهل بما خلفه المسلمون من مصنفات لم تصل إلى أيدينا بعد من جهة أخرى ، وقد ساق دليلا على ذلك بأنه لا يمكن أن يظن إنسان إن عقلية كعقلية « ابن سينا » لم تنتج في الفلسفة شيئا طريفا ، وأن الرجل لم يكن إلا مقلداً لليونان ، وليست مذاهب المعتزلة والأشعرية إلا ثمارا بديعة انتجها الجنس العربي[1] » .

ويشكل هذا الرد مع غيره من الآراء التي لا تخلي الأمة الإسلامية من الإبداع الفلسفي موقف المنصفين الباحثين ، ولعل من أبرز هؤلاء ، مؤرخ الفلسفة الألماني «ديتاي» فقد قرر أن : الغرب مدين للعقلية العربية الإسلامية

---

(١) المرجع السابق ص ١٢ .

فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ، وإلى هذه النقلية يرجع الفضل فى نشأة العلم الطبيعى الحديث ، فقد توسع المسلمون فيه عما وصل إليهم من مدرسة الاسكندرية ، وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية ، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمى (المساحة) . ويذكر المستشرق « موتى » أن الفلسفة الاسلامية وإن كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية ، لكن بالرغم من ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الاغريقية ، فالمسلمون — وإن أبدوا احتراما نحو الاغريق — قد فهموا كيف يحتفظون حقا بطابع الأصالة والابتكار فى فهمهم وتصورهم لتعاليمهم ، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة(١) .

هذان هما الرأيان المتعارضان فى الحكم على الفلسفة الاسلامية يترددان بين الأصالة والتقليد ، وقد يبدو فى إبرازها نوع من المصادرة على المطلوب كما يقول المنطقيون وكان الأولى من ذلك أن يتأخر الحكم عليها حتى ندرس مسائلها أو بعضها على الأقل مقارنة بما سبقها من فلسفات لنتعرف وجه الابتكار والأصالة أو التقليد والمحاكاة ، فيكون حكمنا عليها حينئذ قائما على التصور الصحيح لها . ولكنى آثرت هذا النهج ، ليس جريا وراء طريقة التأليف التى يلجأ إليها كثير من المؤلفين ، ولكن أردت من ذلك أن أشد ذهن الدارس سلفا إلى قيمة هذه الفلسفة فيظل انتباهه قائما ليتأكد له على طول فترة الدراسة مدى ما فى هذا الحكم من صدق ، وكأنى أردت بذلك إعطاء النتيجة ، وأنا مطمئن إلى صدق المقدمات التى انتجتها ، وإذا رجع القارىء بغير هذا الحكم فعليه حينئذ أن يقدم الدليل على ذلك ، لأن القابل والرافض على السواء كل منهما مطالب بالدليل .

---

(١) ينظر : د . محمد البهى ، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ١٥ .

٣ — آفاق الفلسفة الإسلامية :

تعددت وجهات النظر إلى الفلسفة الاسلامية من حيث آفاقها ، وربما كان هذا التعدد سببا فى الحكم عليها كما سبق أن ذكرنا ، فمن الباحثين من يحصرها فى دائرة أعمال أولئك المفكرين الذين عالجوا نفس المشاكل التى عالجها السابقون من اليونانيين وغيرهم ، ويخصون منهم أمثال : الفارابى وابن سينا وابن رشد ، وبناء على هذه النظرة أصبح مجال الفلسفة الاسلامية ضيقا ، لأنه محصور فى جانب ضيق من جوانب الفكر الإسلامى العام ، وبهذا التحديد يسقط من دائرة الفلسفة الاسلامية أعمال كل من الكندى[1] والغزالى وغيرهما من متكلمين وعلماء أصول الفقه والصوفية ، وذلك باعتبار أن المنطلقات الأساسية لأعمالهم العقلية لا تتفق مع منطلقات أولئك الذين نشطوا فى البحث على غرار ما قرره السابقون .

ولا شك أن هذه النظرة لا ترق إلى مستوى العموم والشمول لمعنى الفلسفة ، كما أن هذا التحديد يعتبر فى نظر العقل تحكم لا مبرر له ، وإلا فأى معنى يمكن أن نطلقه على أعمال أولئك الذين أبدعوا فى النواحى الأخرى للفكر الاسلامى ، لقد عالج المتكلمون كثيرا من المشاكل بمنهج عقلى لا يخلو من الجدة والطرافة ، كما ابتكر المفكرون الاسلاميون علما يعتبر أدق علم ظهر فى الأرض الاسلامية وهو علم أصول الفقه ، وهو علم يشكل بالنسبة للباحث فى علم الفقه منهج البحث فى هذا العلم كما يعتبر المنطق منهج الفيلسوف ، كما كان لعبقرية المسلمين أثر واضح فى التصوف حيث

---

(١) يرى أكثر الباحثين أن الكندى يمثل مرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة ، ولذا فإن آراءه أقرب إلى المعتزلة منها إلى الفلاسفة الإسلاميين .

توصلوا إلى نظريات دقيقة فى معرفة أحوال النفس وآفاتها ورعوناتها ، مما يحاول أن يكشف عنه علم النفس الحديث والمعاصر ، هذا بالإضافة إلى أنهم أرتادوا نطاق علمين يعتبرها كثير من الباحثين من مبتدعات العصور الحديثة ، وهما : علم الاجتماع وفلسفة التاريخ اللذان وضع لبناتهما المفكر الإسلامى العظيم « ابن خلدون » .

لكل هذا الذى تقدم كان على المنصف أن يوسع دائرة النظر إلى الفكر الإسلامى وألا يقصره على بعض جوانبه ، وأعتقد أنه بهذه النظرة الواسعة يمكن أن نلتمس بحق مواطن الابتكار والإبداع فى الفكر الفلسفى الإسلامى .

وهذه النظرة قد حمل لواءها المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ويعتبر بحق صاحب مدرسة فى البحث الفلسفى الإسلامى الحديث ، وقد تجلى عمله الرائع لتأكيد هذه الفكرة فى كتابه الممتاز « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » حيث أثبت بالدليل القاطع الصلة الواضحة بين كل من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف وأصول الفقه[1] وبهذا يكون الحكم على الفلسفة الاسلامية قد جاوز الأحكام التى قالها بعض الباحثين بناء على نظرتهم الضيقة لمعنى الفلسفة الاسلامية .

٤ ـ عقبات متوهمة :

يزعم « تنمان » فى كتابه « المختصر فى تاريخ الفلسفة » أن المسلمين لم يكن لهم إبداع فلسفى وبخاصة فى جانبه النظرى لأن عدة عقبات ثبطت تقدمهم فى الفلسفة وهذه العقبات هى :

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧١ .

١ — كتابهم المقدس (القرآن الكريم) الذى يعوق النظر العقلى الحر .

٢ — حزب أهل السنة ، وهو حزب متمسك بالنصوص .

٣ — أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم ، وذلك إلى مايقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات .

٤ — ما فى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثير بالأوهام .

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيمانا أعمى ، وكثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الأمم المسيحية فى القرون الوسطى ، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة ، وتقوم على أساس من النصوص الدينية[1] .

والحق أن هذه المزاعم لاتقف أمام النقد والتمحيص ، وإن الذى أطلق عليه هذا المؤلف اسم « عقبات » لا تشكل هذا المعنى فى الواقع ، فالأمر الأول وهو القرآن الكريم قد اشتمل على كثير من الآيات التى تحث العقل على التأمل والنظر واستخراج النتائج من المقدمات والموازنة والترجيح بين الأشياء ، وقياس الأشباه والنظائر واستعمال البراهين اليقينية فى جدال الخصوم . وما كان للقرآن أن يكون على خلاف ذلك وهو دستور الدين الاسلامى الذى جاء ليعود بالانسانية إلى فطرتها الرشيدة، وما العقل إلا قبس من قبساتها وشعاع من نورها . وفى القرآن الكريم كثير من الصور العقلية

---

(١) نفس المرجع ص ٥ .

التى يمكن أن توضع فى قوالب منطقية صارمة ، وذلك مثل قوله تعالى فى معرض تحديد المؤثر فى خلق الإنسان : (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وقوله فى معرض الاستدلال على إمكان البعث : (قال من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى انشأها أول مرة . .) وفى معرض الاستدلال على الوحدانية قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض . .) ولسنا الآن بصدد توضيح هذه الآيات بما يربطها بقوالب المنطق الصورى ، ومن أراد أن يعرف ذلك فعليه الرجوع إلى ماذكره حجة الاسلام الغزالى فى كتابه « القسطاس المستقيم » فقد استخلص من بعض الآيات القرآنية الموازين العقلية التى تدحض شبهات الخصوم ، مما يؤكد أن القرآن كتاب يخاطب العقول قبل أن يخاطب الحواس .

نعم : لقد وقف القرآن الكريم من بعض القضايا الغيبية موقف الرافض لولوجها أو حتى الاقتراب منها، ولم يكن هذا الموقف قائما على منع العقل من شيء فى مقدوره أن يصل إلى وجه الحق فيه ، وإنما كان قائما على ما يخالف ذلك ، فهناك بعض القضايا التى لا يمكن للعقل بطبيعته أن يصل إلى الحق فيها وذلك مثل ذات الله سبحانه من حيث طبيعتها ، وكذا صفاته جل شأنه، ومثل الروح ، وطبيعة ما أعد الله لعباده الصالحين فى الجنة ، إلى غير ذلك مما ورد النص الصحيح مبينا عدم جدوى السؤال عنه لمعرفة كنهه وطبيعته ، وفى قوله تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » إشارة إلى موقف التسليم والاذعان والايمان بهذه المسائل وأمثالها ، دون محاولة لمعرفة حقيقتها .

وهذا التسليم قائم على قصور العقل البشرى من ناحية وعلى طبيعة العلم

الالهى من ناحية أخرى ، هذا العلم الذى يمتاز بالعموم والشمول ، ولا يمكن فى نظر العقل الصريح أن يتساوى العلمان ، من ثم رأينا القرآن الكريم يقرر قضية الايمان والتسليم لأولئك الذين رسخوا فى العلم بالنسبة لما تشابه من آيات القرآن الكريم ، قال تعالى : (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » .

انه فى ظل الحضارات التى اتخذت البحث العقلى الحر منهجا لها ، لم نعثر على رأى موحد فى قضية من القضايا المطروحة ، وما زالت ساحات الفكر الفلسفى منذ القدم حتى عصورنا الحاضرة مليئة بغبار التجادل والتناحر ، ولم نر حلا يرضى العقل والقلب لأمهات المشاكل الفلسفية ، فإذا كان القرآن الكريم قد أوصد الباب فى وجه هذا اللون من البحث فإن ذلك راجع إلى احترام القرآن للعقل وإرشاده إلى نطاق بحثه والمجال الذى يمكن أن يعمل فيه . وهذا فى الواقع ليس عقبه كما يزعم « تنمان » . إن الذى يمكن أن يطلق عليه هذا الوصف « عقبة » هو الذى يمنع الفكر من ارتياد مجالات فى إمكانه أن يفتتح فيها ، وإن عالم المشاهدة فى التصوير القرآنى مقابل بعالم الغيب والعالمان معاً واقعان تحت علم الله « عالم الغيب والشهادة » وأما الانسان وعقله وحواسه ، فليس أمامه إلا عالم الشهادة ، وفى هذه الدائرة الضيقة نسبياً ، يلاحظ أن علم الانسان قاصر « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

والمسألة الثانية التى اعتبرها « تنمان » عقبة أخرى هى ظهور حزب أهل السنة المتمسك بظاهر النصوص والذى حارب الفكر الفلسفى ، ليس الأمر فيها بهذه الصورة التى ذكرها ، فهذا الحزب لم يكن له من الصولة والسيطرة

على زمام الأمور ما يجعله خطرا على الفكر الفلسفى ، ولما عاد سلطان هذا الحزب فى بعض فترات التاريخ — وهى فترات قصيرة نسبيا — كانت المذاهب الفلسفية قد نفذت إلى عقول كثير من دوائر المفكرين ، كما أنه ينبغى ألا ننسى فى هذا المقام أن الفكر الفلسفى قد أخذ بألباب كثير من الخلفاء والأمراء لأنه فى نظرهم مرتبط بالناحية الحضارية للأمة ، وفيما فعله خلفاء بنى العباس فى شأن ترجمة كتب الأوائل وبخاصة العلوم الفلسفية أكبر الأمثلة ، بل إن أرسطو قد طغى على أفئدة بعض الخلفاء — المأمون — حتى رآه فى منامه مثالا كاملا للحكيم الذى تؤخذ منه كل أنواع الحكمة ، كما ذكر ذلك ابن النديم فى كتابه « الفهرست » .

إن أهل السنة لم يشكلوا سلطة دينية تحارب الفكر باسم الدين ، كما رأينا ذلك عند المسيحيين فى العصور الوسطى ، بل كان غاية فعلهم استنكار أن يكون للفكر الفلسفى القدح المعلى لدى أولى الأمر ، وأن يكون للفلاسفة من المكانة ما لا يمكن أن ترقى إليها مكانة الفقها ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، لقد خشى هؤلاء على عقائد المسلمين أن تؤثر عليها هذه الفلسفة — وبخاصة ذات الصبغة اليونانية — وهى فى جملتها ذات تصور للكون والإله يخالف ما عليه الدين الإسلامى ، فإذا أضفنا إلى ذلك العامل النفسى الذى يجعل الإنسان يقع غالبا تحت تأثير ما هو جديد ، كان لموقفهم هذا ما يبرره ، حيث إنه لم يكن محاربة للفكر فى حد ذاته ، وإنما كان رصداً لأنماط منه تتعارض مع الدين .

والمسألة الثالثة وهى سلطان أرسطو الذى طغى على عقول المسلمين ، نقول فيها إن هذا الحكم فيه من التعميم ما يتنافى مع الواقع ، فإذا كان هذا القول صحيحاً بالنسبة لبعض المفكرين أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد

فليس صحيحا بالنسبة لغيرهم ، على أن هؤلاء لم يكونوا على طول الخط موافقين لأرسطو ، بل كانت لهم آراؤهم الخاصة المبتكرة ، وسنرى هذا فيما سيأتى من الدراسة .

على أنه لايفوتنا فى هذا المقام أن نذكر أنه ظهر فى نطاق الفكر الإسلامى فلسفات نقدية اتجهت إلى تقويم المشائية الإسلامية تقويما دقيقا ، وتجلى هذا بشكل واضح فى عمل جليل قام به فيلسوف أتى بعد ابن سينا بقليل ، وتمنى به « هبة الله بن ملكا البغدادى » صاحب كتاب « المعتبر » فى الحكمة والإلهيات ، والذى يعد بحق وثيقة هامة تبين قيمة الفكر المشائى الأرسطى عموماً والمشائى الاسلامى على وجه أخص . كما لايفوتنا أيضا أن نذكر بالتقدير والاحترام ذلك العمل الممتاز الذى ظهر لدى الامام الغزالى والذى يضاف إلى عمل « البغدادى » وهذا مابينه حجة الاسلام فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

وآخر العقبات المتوهمة التى جاءت على لسان هذا المؤلف ، ماذكره من ميل العرب إلى الأوهام وتأثرهم بها ، وهذا أيضاً حكم قائم على التعصب ، والواقع يكذبه ، إن الأمة التى أبدعت فى كل مجال المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تكون كذلك ، والفكر الإسلامى والدور الذى مثله لا يمكن أن ينكر لدى كل باحث منصف . وهذا لا يتأتى من أمة تتأثر بالأوهام والأباطيل . وحسبه رداً على مزاعمه اعترافه بأن الفكر الإسلامى لم يدرس عنده من كل جوانبه ، وإن معرفته به تعتبر معرفة ناقصة .

الفصل الثاني

مراحل التفكير عند المسلمين

الدارس للفكر الاسلامى ينبغى أن يميز أولا بين مرحلتين هامتين من مراحل تطوره ، تشكل الأولى منهما إطاراً ضيقا من حيث الزمان والمكان . وتشكل ثانيتهما إطارا أوسع ، بحيث يمكن أن تستوعب عدة مراحل داخلية ضمن هـــذا الإطار العام ، ولكى يتمايز الطابع العام للتفكير الاسلامى والمنهج الذى سار عليه كان لابد من بيان هاتين المرحلتين :

المرحلة الأولى .

وهذا المرحلة تشكل الفكر الاسلامى فى عصره المبكر ، وهى التى يمكن أن نطلق عليها فجر الفكر الاسلامى ، ونقصد بالفكر هنا معناه العام. وهو العمل العلمى للمسلمين فى المعارف والعلوم التى كانت تحت أيديهم ، قبل أن يتصل المسلمون بالفكر الأجنبى ، عن طريق الترجمة أو اللقاء الشفوى ، وهو الذى يشكل المرحلة الثانية .

وتجلى عمل المسلمين فى هذه المرحلة فى محاولة فهم القرآن الكريم والسنة ، بما تمليه عوامل التفكير الفطرى التلقائى ، الذى لم يتشبع بدراسة النظريات والمذاهب الفكرية ولم يتمرس على مناهج البحث العلمى ، ومن

عكوف المسلمين على هذين المصدرين — القرآن والسنة — تكونت اللبنات الأولى للعلوم الاسلامية ، من تفسير وحديث وفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث وأصول الفقه . بالإضافة إلى اللغة والأدب ، وعلى كل حال فمعرفة المسلمين فى هذه المرحلة كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنص الدينى ، وليست وليدة تأمل وتفكير مجرد ، أو واقعة تحت تأثير المذاهب الفكرية الأخرى .

فالجانب الإلهى من التفكير الإسلامى فى هذه المرحلة — وهو الذى يشكل جزءاً كبيراً من الفكر الفلسفى الإسلامى فى المرحلة الثانية بأطوارها المختلفة — لم يتجاوز ما جاء فى القرآن الكريم «فالله» سبحانه وتعالى كان موضوع هذا الجانب ، وقد تحدث عنه القرآن الكريم باعتبارات مختلفة ، إما باعتبار ذاته ، أو باعتبار علاقته بالمخلوقات كلها ، أو باعتبار علاقته بالانسان خاصة أو باعتبار علاقة الانسان به .

فبالنسبة للاعتبار الأول — اعتبار الذات الإلهية — تحدث القرآن الكريم عن « الله » بأنه : الأول والآخر الظاهر والباطن ، والقيوم والواحد والحى والمتعال والغنى والقادر ، والباقى والعظيم والقهار إلى آخر الأوصاف التى تقرر استغناء الله بذاته ، وأنه الحق وحده .

وبالنسبة للاعتبار الثانى — علاقة الله بمخلوقاته — تحدث القرآن الكريم عنه بأنه الخالق المبدئ المعيد البارئ المصور ، المحيى المميت ، الوارث والحافظ مالك الملك ، إلى غير ذلك من الأوصاف التى تبين أنه الخالق المطلق ولا خالق سواه وأن كل ما فى الكون واقع تحت سيطرته وقهره تدبيره .

بالنسبة للاعتبار الثالث — علاقة الله بالانسان خاصة — تحدث القرآن الكريم عنه فوصفه بالحلم والرأفة الذى يجازى كل نفس بما كسبت ، إلى آخر الأوصاف التى تبرز هذه العلاقة .

وبالنسبة للاعتبار الرابع — علاقة الانسان بالله — تحدث القرآن عنه فوصفه بأنه الوهاب الرزاق المعطى المانع ، المعبود الهادى الوكيل ، المغنى ، إلى آخر الأوصاف التى منها نعرف علاقة الانسان بربه [١] .

وهذا الاعتقاد فى الله عز وجل بهذه الاعتبارات المختلفة كان واضحا لدى الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته وضوحا ملك عليهم أقطار نفوسهم بحيث لم يسوغ لهم أن يسألوا عن شىء من الأمور المتشابهة التى جاءت بها بعض الآيات القرآنية ، وكان لسان حالهم ، ومقالهم هو قول الله تعالى : « آمنا به كل من عند ربنا » .

ولقد حدثت بعد انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى عدة عوامل أدت إلى تبدل حال الجماعة الإسلامية ، وكلما تقدم الزمن كثرت هذه العوامل مما أثر على الفكر الإسلامى فى جانبه الإلهى ، وكان أظهر هذه العوامل نشوء الفتن السياسية التى أثرت إلى حد كبير فى مجريات الفكر الإلهى ، وتدعم هذا بشكل واضح عند ظهور الفرق والطوائف ، وقد أدى ذلك إلى استحداث آراء وأفكار لم يكن لها وجود فى نطاق الإسلام فى الصدر الأول ، وأثيرت مسائل لم يكن لها ذكر من قبل ، وظهرت تأويلات للنصوص لا تحتمل ، كما وضعت نصوص نسبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لتبرير فكرة أو دحض أخرى ،وكان للغلاة من الشيعة الأثر السيء فى هذا السبيل .

(١) أنظر بالتفصيل : د . محمد البهى « الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٣١ » .

المرحلة الثانية :

وفى هذه المرحلة انفتحت العقلية الإسلامية على معارف السابقين ، وهذه المعارف تمثل الروافد التى صبت فى محيط الفكر الإسلامى ، ولم يسع العقلية الإسلامية جهل هذه المعارف، لذا يلاحظ الباحث فى هذه المرحلة أن بدايتها كانت تمثل نقطة تحول هامة فى الفكر الإسلامى ، ولكى نسير مع طبائع الأمور سنلقى نظرة على تلك الروافد ثم نبين مدى انفعال العقلية الإسلامية بها، إن وجد الانفعال، أو المعارضة والصد كما ظهر لدى المعارضين من الفقهاء والمحدثين .

وهذه الروافد تنقسم إلى رافدين أساسيين هما :

الرافد الشرقى .

الرافد الغربى .

والرافد الأول يتناول الديانات الشرقية الوضعية وهذه الديانات هى البرهمية والبوذية والزرادشتية والمانوية ، والشروح والتأويلات التى فسرت بها هذه الديانات ، كما يتناول الدينين السماويين وهما : الدين اليهودى والدين المسيحى ، وكذا شروح وتفسيرات الأحبار والرهبان حول هذين الدينين .

ولكن نبين الدور الحقيقى الذى مثله الفكر الشرقى فى الفكر الإنسانى العام وما يمكن أن يكون له من ظلال على الفكر الفلسفى الإسلامى ، فإن الأمر يقتضينا أن نتجاوز تلك الأحكام السريعة التى قررت أن العقلية السامية لم يكن لها ثمرات فلسفية وراء الألغاز والأمثال الحكيمة قبل اتصالها بالفلسفة

اليونانية ، ذلك لأن البحوث الجادة أثبتت ما للشرق من سبق فى هذا المضمار ، بعد أن أزيل عن أعين أصحابها غشاوة التعصب والهوى ، وكان مرجعهم فى ذلك ما ذكره المؤرخ الإغريقى « ديوجين لايرس » فى كتابه « حياة الفلاسفة » من أن الفلسفة الشرقية فى كل فروعها كانت ملهمة الإغريق فى فلسفتهم ، وقد دعموا هذا الرأى بالبراهين الآتية :

١ — إن جهود المستشرقين قد وضعت أمام أنظارنا مدنيات شرقية ضاربة فى القدم بسهم وافر كمدنيتى مصر والعراق ، وأنبأتنا أن مدنية هذين الإقليمين قد سبقت مدنية الإغريق بعدة قرون .

٢ — إن علماء الأنثروبولوجى قد قرروا أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض النظريات الإغريقية لا يمكن أن تكون من أصل إغريقى ، لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية .

٣ — إن علماء الآثار قد عثروا على بعض الاصطلاحات الأخلاقية فى بلاد الشرق ، قبل وجودها فى بلاد اليونان بقرون متطاولة ، مثل : العدالة — الفضيلة — النفس الحياة الأخرى[1] ... الخ .

كما يعترف بعض الباحثين المحدثين عن لهم نظرة عدائية للفكر الشرقى عموما والفلسفة الإسلامية بوجه خاص ، ونعنى به « دى بور » بجوانب الجلالة فى الفكر الشرقى فقد قرر فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » بأن كهنة بابل القدماء كانوا ينظرون إلى العالم نظرة علمية[2]

وعلى كل حال فليس هنا مقام التوسع فوق هذا القدر ، لأن لذلك

---

(١) د . محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ١٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٠

مقاما آخر . والمهم هنا أن نذكر أن كثيراً من الآراء والأفكار والنظريات ، فى الإله ، وفى الكون ، وفى الاخلاق وفى النفس مما اتبعته العقلية الشرقية قد عرفها المسلمون ، غير أن ما انتفع به هؤلاء من الحكمة الهندية والفارسية كان أكبر شأنا من كل ماورثوه عن غير هذين المصدرين ، كما تقرره المصادر العربية الموثوق بها . لذا سنغض النظر عما سواهما فى هذه اللمحة السريعة .

أن الديانة العنوية كانت الدين الرسمى لبلاد الفرس فى فترة من الزمن . وهى ذات تعاليم من الممكن أن يكون لها تأثير فى محيط الفكر الفلسفى الإسلامى ، بواسطة المانوية أو الفرق الغنوصية ، وهى جماعات دينية فلسفية ظهرت فى القرن الأول والثانى لميلاد المسيح عليه السلام وكانت لهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بينها . كما كانت فكرة وحدة الأديان بالتوفيق بين نزعاتها المختلف أحدى المهام الرئيسية فى عمل هذه الجماعة .

ولن يعثر الباحث على كبير فرق بين هذه الجماعة وبين النزعة التلفيقية التى انتهجتها جماعة « أخوان الصفا » وفرقة « القرامطة » فى نطاق العالم الإسلامى وأتباع « سان سيمون » فى أوربا فى العصر الحديث ، وربما كان لهذا الاتجاه ما يبرره فى كل زمان تتجه فيه السلطات الحاكمة إلى مصادرة الحريات أو على الأقل إلى حد منها ، هذا بالإضافة إلى الواقع الاجتماعى المضطرب ما يتبعه من تخلخل فى الآراء والأفكار ، وغياب الوزع الدينى من ضمير أغلب أبناء الأمة التى تظهر فيها هذه الآراء ونزوع بعض الأفراد إلى الإحساس بالتجديد والخروج على الواقع الذى يعيشون فى إطاره .

وقد حل المذهب المانوى محل الديانة المجوسية ، منذ عهد يزدجرد الثانى من أباطرة الدولة الساسانية ، ولقد لقى هذا المذهب رواجا لدى المفكرين الطبيعيين الذين كانوا يتحررون من الأرتباط بالدين ، وقوام هذا المذهب الاعتقاد بأن الدهر هو المبدأ الأسمى لهذا الوجود وهو الفلك الأعظم الذى يقع كل مادونه تحت تأثيره وقد كان لهذا المذهب الأثر الواضح على حياة الأدب الفارسى فى ذلك التاريخ ، حيث تغنى الشعراء والادباء بالطبيعة وظواهرها ، ومازالت أثار هذا المذهب باقية فى الأدب الفارسى حتى يومنا هذا . كما أثر المذهب إلى حد بعيد فى نزعة الالحاد التى ظهرت لدى بعض المفكرين والشعراء فى نطاق الفكر الإسلامى ، وقد ابلى المتكلمون فى دحض هذا المذهب بلاء حسنا ، كما أنكره الفلاسفة المثاليون ، وذلك لانه يتعارض مع الدين من جهة ، لان الطبيعة فى نظر الدين أثر من آثار القدرة الإلهية ، وليس لها الاستقلال فى وجودها فضلا عن تأثيرها فى الغير بالايجاد ، كما أنه يتعارض مع الفلسفة المثالية من ناحية أخرى، لان الوجود الحق لدى أصحابها يقوم على الثنائية ـ عالم الروح وعالم المادة ـ ورفض الجانب الروحى أمر لا يقره العقل .

وإذا وجهنا أنظارنا تجاه الحكمة الهندية فسنلاحظ أن العرب قد أكبروها ، بل إن مؤرخيهم يعتبرون الهند مهد الحكمة والفلسفة ،وقد عرفوا هذه الحكمة عن طريق التجار من بلاد الفرس الذين كانوا يقومون بدور الوسيط فى نقل هذا التراث ، كما ترجمت بعض الكتب إلى اللغة العربية اما من اللغة الفهلوية (اللغة الفارسية) وأما من اللغة السنسكريتية مباشرة ، وكان ذلك فى عهد كل من المنصور والرشيد ، ومن الكتب التى ترجمت إلى العربية كتاب : كليلة ودمنة وترجمه ابن المقفع وهو كتاب يحوى خلاصة

الاقوال الحكيمة والقواعد الخلقية والمبادىء السياسية والقصص الترويحية ، كل هذا كان ممزوجا ببعض الاساطير التى تتخلله ، كما ترجم كتاب : السند هند ، الذى ترجمه « الفزارى » وكان موضوعه شاملا للرياضيات والتنجيم المتصل بالطب ، والسحر ، والفلك ، وقد كان لهذين الكتابين أثرهما الواضح فى الفكر الاسلامى لايقل عنهما الاثر الذى تركه كتاب مزدك فى النظام الاجتماعى الذى ترجمه ابن المقفع .

غير أن هذا الاثر ، قد يفسر بمعنى إيجابى ـ وبخاصة بالنسبة للكتاب الثالث من وجهة نظر الاديب أو السياسى أو الحكيم أو المثقف العام ، وأما من وجهة نظر المتدين الغيور على دينه فقد يفسر بمعنى سلبى ، ذلك لان النظام الاجتماعى الذى عبرت عنه المزدكيه يتعارض أشد التعارض مع الإسلام ، ففيه تقويض لنظام الاسرة والنظام الاقتصادى ذلك لانه يدعو إلى الشيوعية فى العلاقات الجنسية والاموال ، وقد قال الشهرستانى عنه « أحل النساء وأباح الاموال وجعل الناس شركة كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ »

كما ظهر فى هذا الكتاب الفكرة الخبيثة التى ترمى إلى إثبات تناقض الاديان وعدم يقينيتها وإيثار الفلسفة عليها ، باعتبارها الطريق الوحيد الذى يوصل إلى الحق المطلق ،وقد وجدت لهذه الافكار آثار لدى بعض المفكرين فى نطاق الفكر الإسلامى أمثال : الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازى وابن الراوندى ، وحميد الدين الكرمانى .

وقد عرف المسلمون — بجانب ماذكرنا — آراء الهنود فى كل من المنطق والميتافيزيقا ، كما عرفوا أيضا تأملاتهم فى نصوص كتبهم المقدسة ، ونظمهم فى الرياضة الروحية ، ونظرتهم إلى الوجود المادى ، وربما كان لهذه

المعرفة بعض الآثار لدى بعض الصوفية المسلمين وشعراء النزعة التشاؤمية أمثال : أبى العتاهية وشاعر المعرة أبى العلاء .

وحسبنا هذا القدر من الحديث عن هذا الجزء من الرافد الشرقى الذى صب فى محيط الفكر الإسلامى لننتقل إلى جزء هام جدا من هذا الرافد ـ وهو اليهودية والمسيحية من خلال الشروح والتفسيرات التى دارت حول نصوص هذين الدينين .

اليهودية :

تحدثت عنها كتب تاريخ العقائد مثل: « الملل والنحل » للشهرستانى ، والفصل فى الملل والاهواء والنحل « لابن حزم الظاهرى » وكثيرا ما تتفق الآراء على أن تصور اليهود « للاله » كان تصورا ماديا ، وبالاخص لدى البيئات غير المثقفة عندهم ، لان العقلية المستنيرة يستحيل عليها ألا تدرك الفرق الواضح بين طبيعة الذات الإلهية والذات الإنسانية ، وربما كان من العوامل المساعدة على انتشار فكرة التشبيه لدى تلك الطائفة وجود كثير من العبارات فى النصوص الدينية يميل ظاهرها إلى المشابهة بين الله والإنسان ، أو هى تحتمل ذلك على أقل تقدير ، يقول الشهرستانى فى فى الملل والنحل: وأما التشبيه فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات ، مثل : الصورة والمشافهة والتكليم جهرا والنزول على طور سيناء انتقالا ، والاستواء على العرش استقرارا وجواز الرؤية وقوفا» [1]

كما يذكر ابن حزم[2] أن القرائين ـ النصيين ـ من اليهود كانوا يؤمنون

(١) ج ١ ص ١٦٣
(٢) الفصل ـ ج ١ ص ٨٢

بفكرة الجبر ، وأن الربانيين كانوا يقولون بالاختيار ، ويقرر ابن تيمية فى كتابه « منهاج السنة النبوية » أن مسألة القول بخلق القرآن أساسها يهودى حيث ثبت أن بعض اليهود كان يقول هذا القول بالنسبة لنصوص التوراة ، وان عدوى هذه المسألة قد انتقل إلى نطاق الفكر الإسلامى .

ولا يملك الباحث أمام هذه النصوص إلا أن يعترف بما كان للفكر اليهودى من أثر على الفكر الإسلامى ، وان كان ذلك فى نطاق ضيق ، وقد ظهر هذا الأثر لدى بعض طوائف المشبهة والمجسمة من الشيعة وغيرهم من أصحاب الحديث الحشوية ، يقول الشهرستانى : «المشاميون من الشيعة ونصر وكهمس وأحمد الهجيمى من أهل الحشوية قالوا : معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن » كما يقول عن الشيعة خاصة : « ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير ، أما الغلو : فتشبيه بعض أئمتهم بالاله تعالى وتقدس ، وأما التقصير فتشبيه الاله بواحد من الخلق» ثم يكشف الشهرستانى عن العمل الخطير الذى اضطلعت به بعض فرق الشيعة وهم الغلاة ، وهو الكذب على رسول الله (ص) بوضع أحاديث ينسبونها إليه تبرر عقائدهم الخاطئة ، فقال : « وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ، ونسبوها إلى النبى (ص) وأكثرها مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع » [1].

ومع أن هذه الأفكار السيئة قد أحدثت بعض التعكير فى محيط الفكر الإسلامى ، إلا أنها لم تنهض أن تكون تيارا عاما ، وسرعان ما تصدت لها الأفكار الأصيلة فكشفت زيفها وبينت خطأها ، وذلك بمنهج علمى واضح ، وفى أعمال بعض المعتزلة والأشعرية المتقدمين مايبين ذلك ويوضحه .

(١) الملل والنحل : ج ١ ص ٩٧

ولكن المقام هنا يوحى بسؤال هو : هل يعنى وجود أفكار لدى بعض الطوائف من المسلمين ذات صبغة مماثلة لما كان لدى بعض طوائف من اليهود ، يمكن أن ينهض دليلا على تأثير السابق فى اللاحق فى أصل هذه الأفكار ، أو أن الأمر يمكن أن يكون فى دائرة اثارة الأفكار والتوجيه نحو حلها ؟ الحقيقة أن الذى يطمئن إليه العقل والقلب هو الأمر الثانى لا الأول ، وذلك لأن الإيمان بفكرة ما ونقيضها ليس قاصرا على أمة دون أخرى فالتشبيه كعقيدة والتنزيه كعقيدة مقابلة لها ليس من خصائص أمة بعينها هى الأمة اليهودية وربما يرشح لهذا أن الفكرة وما يقابلها ، قد وجدتا من قبل فى كثير من البيئات السابقة ، ولا نستطيع أن نجزم فى أى عصر كان نشوؤها . لذلك نرى أن مسألة التأثير والتأثر فى هذا المقام وفى غيره من المسائل المشابهة لا تتعدى دائرة اثارة المشكلة والتوجيه نحو حلها ، وهذا ما نوافق فيه المفكر الإسلامى المعاصر الأستاذ الدكتور محمد البهى حيث ذهب إلى أن : « التوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها . هما مظنة أن تتأثر جماعة بجماعة أخرى فيهما . أما ذات العقيدة فى أمر ما فتكاد تكون أمرا يظهر فى كل جماعة إنسانية معتقدة[1] » .

المسيحية :

كانت المسيحية أكثر الروافد الشرقية التى صبت فى محيط الفكر الإسلامى وذلك لما شملته من مباحث كثيرة فى طبيعة المسيح والأقانيم الثلاثة ، وما تفرغ عنهما من مسائل أخرى ، وربما كان للفلسفة الإغريقية والأفلاطونية المحدثة أثر فى اثارتها ، وتوجيهها بحيث يمكن للباحث أن يقول:

---

(١) الجانب الإلهى ص ٧٠ .

ان هذا التيار الفكرى الذى امتزجت فيه مباحث العقيدة المسيحية بآراء الفلاسفة لم يعد آنذاك شرقيا صرفيا ، اللهم إلا من حيث الأصل الذى دارت حوله آراء العلماء والفلاسفة وبخاصة أولئك الذين كانت لهم نزعة ترمى إلى بناء العقيدة المسيحية على أساس فلسفى ، أو تبريرها تبريرا فلسفيا .

لقد أدرك المسلمون المسيحية وهى منقسمة على نفسها إلى ثلاث فرق كبرى هى :

١ — اليعقوبية :

٢ — الملكانية :

٣ — النسطورية :

فالفرقة الأولى تنسب إلى « يعقوب البراذى » الذى خلف ديسقورس الاسكندرى فى زعامة الاتجاه العقلى المدافع عن العقيدة الرسمية للكنيسة ، ظهر فى القرن السادس لميلاد المسيح عليه السلام ، وكان منهجه يقوم على أرضاء السلطة الكنسية ، فقد تحفظ فى تأويل النصوص . ولم يتعرض للنصوص التى يصطدم تأويلها مع تعاليم الكنيسة ، وكان هذا المنهج يمثل أسلوب الدعوة إلى العقيدة المسيحية .

وعلى الرغم من أن « يعقوب » كان هو الخالف لسلف كانت لهم اتجاهات فى الشرح والتأويل تعد صحيحة فى نظر العقل ، وذلك بالنسبة لمسألة : المسيح — ابن الله — كلمة الله ، فقد جعلوا ذلك من قبيل التشريف والتكريم وقرب المكانة ، إلا أن هذا الاتجاه تحول على يد هذا الزعيم

إلى ما عرف فى تاريخ المسيحية ، بالمساواة بين طبيعة كل من « الله والمسيح » .

وتحدث الشهوستانى عن هذا الاتجاه فقال : « أصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا انقلبت الكلمة لحما ودما ، فصار الآله هو المسيح،وهو الظاهر بجسده بل هو هو ، وعنهم أخبرنا القرآن الكريم فقال: « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد بالنسبة لمسألة حلول « الله » وانقلاب الكلمة من معنى مجرد إلى معنى مادى هو اللحم والدم ، وإنما تجاوزه إلى مشكلة لم تستطيع هذه الفرقة الدفاع عنها ، وهى مسألة الأقانيم الثلاثة ، اقنوم الوجود وأقنوم العلم واقنوم الحياة ، التى تقابلها فى النصوص الدينية : الله (الآب) — كلمة الله (الابن) روح القدس ، ذلك لأنها آمنت أن هذه الأقانيم أمور مستقلة ، بمعنى أن كل واحد منها مستقل عن الآخر ، وهنا منشأ التناقض لدى هؤلاء . إذ كيف يصدق العقل أن الله هو المسيح (التوحد والمساواة وتذرع اللاهوت بالناسوت) وانه فى نفس الوقت ثالث ثلاثة ، لذا نرى القرآن الكريم يوضح المسألة بحكم دينى ، وهذا الحكم قائم على أساس عقلى قال تعالى : (لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة) ، كما قال (يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق ، انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه — فآمنوا بالله ورسوله ، ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيرا لكم انما الله آله واحد سبحانه أن يكون له ولد ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، وكفى بالله وكيلا ، لن يستنكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون . .)

والذى يعنى دارس الحياة العقلية فى جانبها الفلسفى فى هذا المقام هو فكرة « الحلول » وما يمكن أن يكون لها من أثر فى نطاق الفكر الإسلامى ، سواء فى جانبه الكلامى أو الصوفى ، لقد وجدت أفكار مشابهة لدى بعض الشيعة ، فقد حكى الشهرستانى أن الرزامية — فرقة تنسب الى رزام ابن رزم — من الشيعة ، قالت بمثل قول بعض النصارى فى المسيح — حيث « ساقت الأمامة من على الى ابنه محمد ، ثم الى ابنه أبى هاشم ، ثم منه الى على ابن عبد الله بن عباس بالوصية ، ثم ساقها الى أبنه محمد ، بن على ، وأوصى بها محمد الى أبنه ابراهيم الإمام الذى قتل بالبصرة ، وهو صاحب أبى مسلم الخراسانى الذى دعا اليه وقال بامامته ، وهؤلاء ظهروا بخرسان ، وقيل أن ابا مسلم كان على هذا المذهب حتى ساقوا الإمامة إليه ، وقالوا له حظ فى الإمامة وادعوا حلول روح الله فيه [1] » .

كما ظهرت فكرة الحلول فى أقوال بعض الصوفية مثل الحلاج ، حيث كان يصرح كثيرا بأن « ما فى الجبة الا الله » ولسنا الآن بصدد تحقيق ما إذا كان هذا القول تعبيرا حقيقيا أو مجازيا ، يصور حالة الفقد أو الفناء التى تنتاب بعض السائرين الى الحقيقة العليا وانما المهم أن نقرر أن هذه الأفكار قد وجدت فى نطاق الفكر الإسلامى ، وسواء أكانت مسبوقة بما قالته اليعقوبية فى الحلول أم بما ذكرته بعض الكتب من أن المصدر اليهودى كان أسبق من المصدر المسيحى فى هذا القول ، فقد ذكر الشهرستانى أن عبد الله بن سبأ قال لعلى رضى الله عنه : أنت أنت يعنى : أنت الآله ، فان الوضع الصحيح هو ما ذكرناه من قبل عند حديثنا عن اليهودية والآراء التى ألقتها فى ساحة الفكر مما يمكن أن يكون له من أثر فى الفكر الإسلامى .

والفرقة الثانية من فرق المسيحية الكبرى هى : الملكانية ، وتنسب الى

---

(١) ج ١ ص ١٣٧

« ملكا » الذى ولد بأرض الروم ، وليس بين هذه الفرقة ، وبين سابقتها كبير فرق فى المسائل الرئيسية فى العقيدة المسيحية ، فقد قررت أن الكلمة أتحدت بجسد المسيح . كما قررت استقلال كل أقنوم عن الآخرين وهذا هو التثليث الصريح ، وصرحت بأن المسيح ناسوت كلى ، ومع ذلك فهو قديم أزلى ، وقد ولدت مريم الها أزليا . ولما كانت هذه الأقوال لا ترضى العقل، لما فيها من التناقض الصريح كما سبق أن ذكرنا — فقد لجأ القائمون على الكنيسة فى القسطنطينية الى عقد مؤتمر صدر عنه بيان رسمى يعتبر الوثيقة الرسمية لعقيدة الكنيسة، وان من يخرج عليه يعتبر مارقا وكان هذا التصرف، رد فعل للاتجاه العقلى المستنير فى تفسير العقيدة المسيحية ، والذى تبنته فرقة النساطرة ، أتباع نسطور وآريوس ، ومما جاء فى هذا البيان : « نؤمن بالله الواحد ، الآب : مالك كل شىء وصانع ما يرى وما لا يرى ، وبالابن الواحد يسوع المسيح بن الله الواحد ، بكر الخلائق كلها ، الذى ولد من أبيه قبل العوالم كلها . وليس بمصنوع ، اله من اله حق، من جوهر أبيه الذى بيده أتقنت العوالم وخلق كل شىء من أجلنا ، من أجل معشر الناس ، ومن أجل خلاصنا ، نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وصار انسانا وحمل به وولد من مريم البتول ، وقتل وصلب ودفن ثم قام فى اليوم الثالث وصعد الى السماء وجلس عن يمين أبيه ، وهو مستعد للمجىء تارة أخرى للقضاء بين الاموات والأحياء ، ونؤمن بروح القدس الواحد . روح الحق الذى يخرج من أبيه وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا » .

وهذا البيان كما نرى توضيح لفكرتى الحلول والتثليث اللتين ما تزالان العقيدة الرسمية لمعظم الكنائس العالمية حتى يومنا هذا .

والفرقة الثالثة — النسطورية — تنسب إلى نسطور الحكيم الذى ظهر

فى زمان المأمون وقد كانت عقيدة هذه الفرقة تأكيدا لمبادىء المسيحية كدين سماوى نزل من عند الله يقبله العقل، لما آمنت به ودافعت عنه من التفرقة التامة بين « الله » و « المسيح » ، ولتفسيرها الواضح للعلاقة بين ذات الله الواحدة والأقانيم الثلاثةوهى: الوجود— العلم — الحياة — حيث قرروا أن الله تعالى واحد . ذو ثلاثة أقانيم ، وأن هذه الأقانيم ليست شيئا زائدا على الذات كما أنها ليست هى الذات فى نفس الوقت ، وليس فى هذا شىء من التناقض كما قد يتبادر الى الذهن وذلك لعدم اتحاد الجهة كما يقول المناطقة،فالذات الواحدة وأوصافها تكون شيئا. واحدا من حيث الوجود الخارجى (الواقع) وأما من حيث الاعتبار الذهنى فمهوم الذات ليس هو نفس مفهوم الوصف (الأقنوم).

ويقرر الشهرستانى أن اتحاد « كلمة الله» بجسد عيسى عليه السلام لدى هذه الطائفة ليس على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهور كما قررت اليعقوبية ، ولكن كأشراق الشمس فى كوة على بلورة ، وكظهور النقش فى الشمع إذا طبع بالخاتم ، كما تجلى قولهم فى ولادة المسيح وصلبه وقتله بما يخالف ماعليه الفرقتين السابقتين .

والناظر المدقق فى تفسير هذه الفرقة للعلاقة بين الذات والأقانيم يلاحظ وجه الشبه بينهم وبين بعض المتكلمين، فبعض الأشعرية يقرر أن العلاقة بين الذات الالهية وصفاتها تقوم على التغاير من حيث المفهوم والتوحد من حيث الماصدق (الواقع) ، ولما كانت الصفات ليس لها وجود مستقل ، كما أنها ليست داخلة فى حقيقة الذات ، فقد رأى المفكر المعتزلى أبو هاشم الجبائى أنها « أحوال » وراء الذات ، لا هى موجودة بذاتها ولا هى معدومة . ويقرر الشهرستانى أن مذهب أبى هاشم فى هذه المسألة أشبه المذاهب بمذهب النسطورية فى الأقانيم، كما يرى أن رأى أبى الهذيل العلاف فى أن الصفات وجوه

للزات هو بعينه رأى النصارى فى أقانيمهم ، كما أنه يمكن ايجاد صلة بين مسألة الأقانيم وبين غير الآراء المذكورة عند بقية المتكلمين .

ولكن بعض المؤرخين المحدثين للفكر الفلسفى يرجع بالمسألة إلى غير ماذكر الشهرستانى . إنه يقرر أن المسيحية استفادت فى بحث هذه المسألة وغيرها من الأفلاطونية المحدثة وأن معظم مفكرى المعتزلة قد أفادوا منها كذلك فى المسائل المشابهة[١] .

وإلى هنا نكون قد انتهينا من بيان الدور الذى لعبه الرافد الثقافى الشرقى فى الفكر الفلسفى الاسلامى . ونؤكد هنا ما ذكرناه من قبل من أن عقلية المسلمين لو لم تكن مستعدة لبحث هذه المشاكل لما قاربتها ، وكون هؤلاء أفادوا من حلول السابقين للمشاكل أو أنها بعثت فيهم النزوع إلى الحل فهذا أمر نقره بل نؤكده ، بعد أن ارتضينا نظرية « هنرش بيكر » فى الحكم على الآراء والنظريات[٢] .

٢ ـ الرافد الغربى :

ويقصد بهذا « الرافد » الفلسفة الاغريقية ، بمدارسها المختلفة ، بعد أن أصبحت بلاد الاغريق خاضعة للامبراطورية الرومانية ، ثم ظهور المراكز الثقافية التى اشتغلت بالتفلسف فى بلاد الشرق الأدنى التى كانت حلقة الاتصال بين تلك الفلسفة والعقلية الاسلامية .

---

(١) سانت هيلانا : تاريخ المذاهب الفلسفيه — قسم المخطوطات بجامعة القاهره .

(٢) تقوم هذه النظرية على رفض المنهج الفيلولوجى فى تقويم الأراء والمذاهب ، ذلك المنهج الذى كان يعمد إلى أبراز العناصر السابقة المؤثرة فكر ما، واستعاضت عنه بمعرفة مدى ما أفاده الفكر اللاحق من السابق وما يمكن أن يكون له من اضافة .

وتفصيل الأدوار التى مرت بها الفلسفة الإغريقية ، وبيان طبيعة تفلسف كل مدرسة من مدارسها ، يحتاج إلى تطويل لا يحتمله المقام ، ولكن هذا لا يعفينا من الإشارة السريعة التى تعطى القارىء فكرة يبدو له فيها الفكر متواصلا .

ففى الفترة التى امتدت من القرن السادس قبل الميلاد حتى نهاية القرن الرابع تقريبا ظهرت مدارس مختلفة، وكان لكل منها سمة معينة ، ظهرت المدرسة الطبيعية التى اتخذت من البحث عن أصل المادة التى نشأ منها الكون محورا لتفلسفها — ويمثلها طاليس — انكسماندر — انكسيمانس — هيراقليط ثم ظهرت المدرسة الرياضية على يد فيثاغورس ، ثم المدرسة الإيليائية التى آمنت بمبدأ الوجود الثابت وراء الظواهر المتغيرة ، ثم المدرسة الذرية التى قررت أن مبدأ العلية فى الطبيعة إنما يرجع إلى الطبيعة نفسها ، وأن الكائنات تخضع فى تأثرها وتأثيرها لقانون ثابت هو ذاتى المادة ، ويعتبر « ديمقريطس » المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة .

ثم ظهرت على مسرح الحياة العقلية فى بلاد اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد المدرسة السوفسطائية ، وهى مدرسة ذات صبغه عبثية إذ أنها قامت على التشكيك فى مبادىء الدين والأخلاق ، وكان لظهورها أثر كبير فى ظهور مدرسة فلسفية مايزال صدى آراء فلاسفتها يرن فى سمع الزمان إلى يومنا هذا ونعنى بها « المدرسة الميتافيزيقية » التى وضع لبنات تأسيسها « سقراط » وشادها من بعده « أفلاطون » وبلغت دور النضج والاكتمال على يد فيلسوف استاجيرا « أرسطو » .

ثم ظهرت فى خريف الفكر اليونانى — فى الفترة التى يطلق عليها

العصر الهلينى الرومانى — مدارس أخرى هى : الرواقية ، وهى ذات صبغة مخالفة للمدرسة الميتافيزيقية سواء كان ذلك فى الطبيعة أو فيما وراء الطبيعة أو الأخلاق أو المنطق أو فى المعرفة الإنسانية ، كما ظهرت المدرسة الأبيقورية وهى ذات طابع أخلاقى مادى ، ومدرسة الشكاك التجريبيين ، وقامت كل أبحاثها حول إمكان المعرفة أو عدمه ، ثم الفيثاغورية الحديثة ، وقد عمدت هذه المدرسة إلى تأويل المبادىء والتعاليم التى جاءت بها فى عهدها الأول على يد مؤسسها «فيثاغورس» تأويلا روحيا ، ثم الأفلاطونية المحدثة ذات الصبغة الاشراقية الصوفية ، ثم أخيرا مدرسة الاسكندرية ، التى كان يغلب عليها صبغة الشرح والتقرير والانتخاب من آراء المدارس السابقة ، والمدارس الأخرى فى الشرق الأدنى كمدرسة أنطاكية ، وحران ، والرها ونصيبين .

كيف عرف المسلمون فلسفة هذه المدارس ؟

عرف المسلمون الفلسفة الإغريقية متنقلة فى المدارس المختلفة عن طريقين :

١ — طريق المعرفة الشفوية .

٢ — طريق الترجمة والنقل .

والطريق الأول كان أسبق الطريقين ، وإن كانت معرفتهم للفلسفة فيه ، لم تكن بنفس الدقة التى كانت عليها بعد الترجمة ، ويعرفنا التاريخ [illegible] المناقشات والتجادل بين المسلمين وغيرهم من أصحاب المدن المفتوحة ، كان أمرا تفرضه الضر [illegible] ة فى التصورات الفلسفية التى يظن أنها متعارضة مع الدين ، أو المسائل التى أختلطت فيها الحلول الدينية بالحلول الفلسفية ، للمشاكل المطروحة للمناقشة .

لقد امتد الفتح بالمسلمين حتى أصبح معظم العالم يدين لهم ، قبل مضى القرن الأول الهجرى ، وفى بعض هذه البلاد المفتوحة كانت تقام المدارس والأديرة التى كانت تدرس علوم الفلسفة بجانب علوم الدين . ومن هذه الأماكن واجه المسلمون مسيحية تشبعت بالفلسفة فحدث من النقاش بين آباء الكنيسة وبعض المسلمين ما أعطى لهم صورة مبسطة عن الفلسفة الإغريقية ، يقول جولد زيهر فى كتابه « محاضرات فى الإسلام » ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير ، فى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هـذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى . وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية . كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوى أكثر من الترجمة والنقل .

وأما الطريق الثانى — طريق الترجمة — فقد مر بمراحل مختلفة ، لأن علوم الأوائل لم تنقل إلى اللغة العربية دفعة واحدة ، ويعتبر المؤرخون عصر الخليفة أبى جعفر المنصور بداية الدور الحقيقى للترجمة ، وهى وإن كانت قد بدأت منذ عهد الأمويين وبخاصة على يد الأمير خالد بن يزيد الأموى ، إلا أن ذلك كان عملا غير منظم ، وكان مرتبطا بغايات فردية تقريبا .

كان السريان أول من مارس مهمة الترجمة لعلوم الأوائل وقد شغلوا دراستها أنفسهم بمعرفتها ودراساتها ونقلوا أكثر كتبها إلى اللغة السريانية ، التى تعتبر همزة الوصل بين اللغة اليونانية واللغة العربية ، لذا رأينا أن عملية

الترجمة للفلسفة وعلومها كانت تتم اما من اللغة السريانية إلى العربية أو من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية مباشرة ، أو من اليونانية إلى السريانية ثم منها إلى العربية ، غير أن الذى ينبغى أن يذكر هنا أن بعض النقلة والمترجمين لم يكونوا من حذاق اللغة العربية ، كما لم يكونوا متخصصين فى الفنون المترجمة فى مراحلها الأولى الأمر الذى جعل الترجمة لم تكن بالدقة المطلوبة ، مما حمل خلفاء بنى العباس فيما بعد على إعادة النظر فى ترجمات الأوائل إما باصلاحها وإما بترجمتها من جديد .

وقد بلغ عدد الكتب التى ترجمت فى عصر المنصور والرشيد والمأمون المئات ، وكان أغلبها من كتب أفلاطون وأرسطو الفلسفية ، وإلى القارىء صورة عن الكتب والمترجمين كما تناقلها الكتب المعنية بتاريخ الفكر والحضارة :

— ثمانية كتب فى الفلسفة والأدب لافلاطون .

— تسعة عشر كتابا فى الفلسفة والمنطق لارسطو .

— عشرة كتب فى الطب لابقراط .

— ثمانية وأربعون كتابا فى الطب لجالينوس .

— عشرون كتابا فى الرياضيات والفلك لاقليدس وارشميدس وبطليموس غيرهم .

وأما المترجمون لهذه الكتب فهم :

١ — آل بختيشوع من أولاد جرجيوس بن بختيشوع السريانى ، طبيب المنصور الخاص .

٢ — آل حنين بن اسحق من نصارى الحيرة .

٣ — حبيش بن الأعسم الدمشقى ابن أخت حنين بن اسحق .

٤ — قسطا بن لوقا البعلبكى من نصارى الشام .

٥ — آل ماسرجويه اليهودى السريانى .

٦ — آل ثابت بن قرة الحرانى الصابئى .

٧ — أبو بشر متى بن يونس .

٨ — يحيى بن عدى .

٩ — أسطفان باسيلى .

١٠ — موسى بن خالد[١]

أسباب الترجمة :

من أهم الأسباب التى حملت خلفاء بنى العباس على ترجمة كتب الأوائل هو حبهم للعلم ، وتطلعهم إلى أن يصلوا بالبلاد فى ظل حكمهم إلى نظام حضارى متقدم ، ومما لا شك فيه أن الوصول الى هذه الغاية لا يتأتى إلا بانفتاحهم على ثقافات الآخرين ، وربما كان من أهم الدوافع التى دفعتهم إلى هذا أيضاً ، أن تنشئة معظم هؤلاء الخلفاء فى رحاب الفرس قد جعلهم من محبى الثقافة بل من المشجعين عليها ، ونحن نعلم أن الفرس من ذوى الحضارات المتقدمة إذا قيس ذلك بمقياس تلك العصور ، فإذا اضيف إلى ما تقدم أن الاسلام دين يدفع العقل دفعا إلى العلم والثقافة بمعناها العام ، وأنه كفل حرية الجدل والمناقشة فى الأمور التى لا تمس العقيدة ، أو التى تمسها

(١) ينظر كتاب : تاريخ فلاسفة الاسلام للاستاذ محمد لطفى جمعه ص ن من المقدمة .

بغية الوصول الى الحق فيها ، لـكان لفعل هؤلاء ما يبرره ، وأخيرا : لقد تبدلت حال الجماعة الاسلامية ، وخرج المسلمون عن حدود الإطار المعنوى الذى عاشوا فيه أيام عزلتهم قبل اتساع الفتوحات ، وخلد الناس الى الرفاهية والراحة ، ومن مظاهرها سعة الاطلاع ومعرفة ما عند السابقين من علوم ومعارف .

من ثم نرى أن السبب هنا متفرع يرجع الى طبيعة الخلفاء العباسيين ، ثم الى طبيعة العصر وسنة التطور ، وحض الدين الإسلامى العقلاء الى معرفة ما عند الآخرين ، ليدركوا منها ما يتفق مع الدين وما يتعارض معه .

ويرى بعض المؤرخين أن السبب الرئيسى الذى دفع المسلمين إلى ترجمة كتب « المنطق » خاصة — والمنطق مدخل إلى علوم الفلسفة — لما قيل عنه من أنه : علم يعصم الذهن عن الخطأ فى التفـكير ، هو أنه المنهج الذى يصلح به التناظر والتجادل بين المتخاصمين ، ولما كان اليهود والنصارى الذين كانوا يقيمون فى البلاد المفتوحة ممن ثقفوا بألوان الثقافة اليونانية وفى مقدمتها « المنطق الأرسطى » وقد اتخذوه سلاحا للدفاع به عن عقائدهم ، فقد تحتم على المسلمين أن يعرفوا هذا العلم ، حتى يكونوا مع خصومهم على منهج واحد وعلى هذا فالسبب الواضح هنا سبب دينى ، بجانب السببين : الحضارى والنفسى اللذين أشرنا إليهما . وقد عبر عن هذين السببين المؤرخ العربى المفـكر القديم « القاضى صاعد الأندلسى » حيث يقول فى كتابه « طبقات الأمم » : «لما أفضت الخلافة إلى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم

من كتب الفلاسفة فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطو وبقراط وغيرهم من الفلاسفة ، فاختار لها مهرة التراجمة وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعلمها » .

والسبب النفسى الذى أشار إليه « القاضى صاعد » قد وضحه ابن خلدون ، بحيث يظهر للباحث أنه كان أقوى الأسباب — وبخاصة لدى المأمون — ذلك لأن عقول الخاصة قد يستهويها كل جديد . وكان المعتزلة ممن يعتبرون أنفسهم من خواص المثقفين، كما كان حكام بنى العباس قبل حادثة المتوكل يعتبرونهم كذلك ، وبين أصحاب النزعة التجديدية — والمعتزلة هنا ممثلوها — وأصحاب النزعة المحافظة — والفقهاء والمحدثون هم الممثلون لها — نزاع قد يطول وقد يقصر ، لذا يرى ابن خلدون أن رغبة المأمون فى القياس العقلى باعتباره أهم أبواب المنطق الأرسطى ثم انتصاره لمذهب المعتزلة هما المظهر الحقيقى للسبب النفسى ، يقول فى ذلك: « ان الذى حمل المأمون على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى وتأثره بمذهب الاعتزال ، فقد نشأ تلميذا ليحيى بن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثمامة ابن أشرس، زعيم المذهب الثمامى فى الاعتزال ، وأثر الأستاذيه والصداقة أثر بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين ، ولما تمكن هذا المذهب منه قرب إليه مشيخته ، أمثال : أبى الهذيل العلاف ، وإبراهيم بن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه وصرح بأقوال لم يستطيعوا هم التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء وفى جملتها القول بخلق القرآن فلما سمع الفقهاء منه ذلك ثارت ثائرتهم وعظم ذلك على غير المعتزلة وهم أكثر عددا ، ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة واستعان

على ذلك بترجمة كتب المنطق والفلسفة والالهيات من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته ، ولما لم يفلح فى اقناع غير المعتزلة ، عمد إلى اهانة العلماء منهم وسفك دمائهم » .

وابن النديم — وهو مؤرخ ثقة فى هذا الباب — يرى أن السبب الذى دفع المأمون إلى ترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين — ويخص هنا أرسطو بالذات — أنه رأى فى منامه كأن رجلا أبيض اللون ، مشربا بحمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسا على سريره قال له المأمون : من أنت ؟ قال : أنا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به وقلت أيها الحكيم ، أسألك ؟ قال : اسأل : قلت ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل قلت : ثم ماذا ؟ قال : ماحسن فى الشرع قلت : ثم ماذا ؟ قال : ماحسن عند الجمهور ، قلت : زدنى ، قال : عليك بالتوحيد ، ثم يعقب ابن النديم على ذلك بقوله فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى اخراج الكتب وترجمتها » .

ويرى الناظر أن هذا السبب تعلوه مسحة أسطورية ، وقد يتوقف العقل المتحرر فى قبوله لا سيما وأن ابن النديم كان معتزليا ، كما أن ماجاء فى الحوار بين أرسطو والمأمون — فى المنام طبعا — وما نطق به الأول لإجابة الثانى ، هو بعيد كل البعد عن روح الفلسفة الأرسطية وبخاصة فى جانبها الالهى .

وأيا كانت الأسباب فإن الواقع يرينا أن المسلمين قد عرفوا ألوان الثقافات المتعددة التى حملها إليهم الرافد الغربى ، وأن العقلية الإسلامية لم تكد تعرف هذه الثقافات حتى أصبحت عقلية مهجنة وهذا شأن كل أنماط فكرية لاتقف عند حدود الموروث من تراث الآباء والأجداد .

ولكن السؤال الملح فى هذا المقام هو : هل كان المسلمون — والسلطات

الحاكمة هي المقصودة هنا — على حق في هذا الصنيع أو أن الأمر كان ينبغي أن يكون على خلاف ذلك ؟ يؤثر القول بالإيجاب على هذا السؤال أصحاب النزعة التجديدية ، الذين يرون أن الدين الإسلامي ليس عقيدة فحسب ، ولكنه بجانب ذلك حضارة ومدنية ، ويرون أن في ضد هذا الصنيع ما يخالف طبيعة هذا الدين ، وذلك لأن « اتصال أمة بغيرها من الأمم وأخذها من ثقافتها وحضارتها لا يقدح فيها ، فالعلم ملك شائع ومرفق مباح يغترف منه الناس جميعا وليس له حدود فاصلة كالتي ترسمها السياسة الدولية ، وإنما الذي يقدح في الأمة حقا أن تغمض عيونها ، وتسد آذانها عما حولها من نظريات وأفكار ، أو أن يدفعها التعصب الأعمى أن تنسب لنفسها ما ليس لها[1] » .

بل ان الأمر لم يقف ببعض الباحثين عند هذا الحد ، وإنما جاوزه إلى القول بأن العقلية العربية الإسلامية لم تنهض إلى مستوى الفهم الصحيح لبعض فنون الأوائل ، ويخص بالذكر هنا كتاب الشعر لأرسطو ، ويرى أن العرب لو قدر لهم أن يفهموا هذا الكتاب كما كان ينبغي ، لكان للأدب العربي شأن آخر[2] وهذا مثال للروح التي يمثلها الموتورون بالنسبة الفكر العربي والإسلامي حيث يقررن أنه لا يعدو أن يكون شكلا احتوى روح الحضارة اليونانية[3] .

---

(١) أحمد أمين — فجر الإسلام ص ١٣٤ .

(٢) عبد الرحمن بدوي — مقدمة كتاب الشعر لأرسطو .

(٣) انظر بالتفصيل : روح الحضارة العربية والتراث اليوناني في الحضارة الاسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ومقدمة الدكتور طه حسين لكتاب « نقد النثر » لقدامة بن جعفر .

ولكن فريقا آخر يرى ان الخلفاء المسلمين لم يكونوا على حق في ترجمتهم علوم الأوائل إلى نطاق اللغة العربية ، لا سيما تلك التي كانت لها آثار سلبية على عقائد المسلمين بل أنهم يذهبون إلى أبعد من هذا ، فيقررون أن دخول هذه العلوم الى بلاد المسلمين كان تنفيذا لمخطط يرمى إلى افساد عقائدهم وتشكيكهم في تراثهم ، ويمثل هذا الاتجاه أصحاب الفكر المحافظ الذى يؤثر التمسك بالميراث الذى تركه الاباء والاجداد ، ولا يرضى سواه بديلا[٢] وقد تطور هذا الاتجاه ، متجاوزا الفتوى الشرعية التي تقرر حرمة الاشتغال بعلوم الأوائل — فضلا عن حرمة نقلها الى نطاق الفكر الإسلامي — الى النقد الموضوعي لبعض هذه العلوم ، وتجلى هذا بشكل واضح لدى « ابن تيمية » وفي كتابه « الرد على المنطقيين » ورسالته « السبعينية » صورة واضحة لهذا الموقف .

ولكن الموقف الصحيح بين هذين الموقفين المتعارضين ، هو ذلك الذى يرى أن المسلمين انما اندفعوا وراء هذه العلوم لأنهم كأمة لم يستطيعوا أن يحبسوا انفسهم داخل اطار محدد كما أن تطور حال الجماعة واختلاطهم بغيرهم من ابناء البلاد المفتوحة ، ادى الى حملهم على معرفة ما عند الآخرين وذلك بغض النظر عن بعض الآثار السيئة التي أحدثها الفكر الدخيل لدى بعض الطوائف ، من أصحاب النفوس الضعيفة ، الذين وقفوا من الدين موقف المعارضة أحيانا ، أو التشكيك أحياناً اخرى ، ولم يخطر هذا أو ذاك ببال المخلصين من المتدينين مما كان لهم شغف بالثقافة الواسعة . لا سيما وأن

---

(٢) انظر : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام . السيوطى ، ومقدمة أدب الكاتب لابن قتيبة .

هذه الآثار السيئة لم تظهر الا فى مرحلة تالية بعد الترجمة والنقل .

وحسبنا هذا القدر من الكلام عن هذه المسألة وغيرها لننتقل الى الحديث عن الفلسفة لدى المسلمين ، بعد أن اصبح لهم بها معرفة ، وكيف قبلتها عقليتهم ، وكيف أفرزتها وفى هـــــذا وضع للفلسفة عندهم فى وضعها الصحيح .

الباب الثاني

الفلسفة المشائية عند المشرقيين

الفصل الأول : الكندي .

الفصل الثاني : الفارابي .

الفصل الثالث : ابن سينا .

الفصل الأول

التمهيد

تحديد المراد من هذا الفصل أمر يحتمه منهج البحث ، ذلك لأن الفلسفة عند المسلمين قد تعددت مذاهبها تبعا لدرجة التأثر بالفلسفات السابقة ومدى ما يمكن أن يكون لفلسفة ما من آثار دون غيرها . هذا إلى جانب ما يمكن أن يكون لدى أنصار كل مذهب من جدة وابتكار — أو تلفيق وانتخاب او تقليد محض . ثم إن الفلسفة عند المسلمين بالمفهوم الذى ارتضيناه من قبل — وهو شمولها لكل من الفلسفة بمعناها التقليدى وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف — تكون واسعة المرامى بعيدة الأطراف ، ولا نستطيع فى هذه الدراسة أن نلم بأطرافها لذا سنقصر البحث هنا على المعنى المتعارف أعنى : دراسة الفلسفة لدى الفلاسفة التقليديين — الكندى — الفارابى — ابن سينا ، وأما بقية أطرافها ووجهاتها فلا تحتمله هذه الدراسة ، وان كنا نؤمن أشد الإيمان بأن مواضيع الجدة والابتكار قد تكون أكثر فيما سنتركه لا فيما سندرسه .

كما ان الاتجاه الطبيعى الذى مثله الرازى أشد تمثيل لن ندرسه هنا مع أن مفهوم الفلسفة يشمل هذا الاتجاه ؛ ولأن للرازى آراء فى النفس والعقل والكون والاله هى من صميم العمل الفلسفى .

وكذلك اخوان الصفا ، وهم أصحاب نزعة تلفيقية ، لن ندرجهم فى هذه الدراسة مع مالهم من آراء هامة فى علاقة الدين بالفلسفة وفى النفس والعقل ، والعلم والرياضيات والمنطق ، وان كان مجهودهم فيها لا يتجاوز تأليفها ومحاولة الربط بين أجزائها بعد أخذها من مصادرها المختلفة . لذا سنفرد بالدراسة فى هذا الباب كلا من : الكندى — الفارابى — ابن سينا .

الكندي

يمثل الكندى بحق مرحلة الانتقال من علم الكلام إلى الفلسفة ، ذلك لأنه قد تلقى ثقافته الكلامية على يد شيوخ الاعتزال وأعجب بمذهبهم فى مستهل حياته .

ولعل السبب فى ذلك راجع إلى بلائهم فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد آراء الملاحدة والزنادقة كما أن طموحهم العقلى من جهة أخرى قد أغراه بمذهبهم . وقد يكون ايثار السلطة لهذا المذهب على غيره من المذاهب الأخرى من أهم الأسباب التى حملته على معرفته . بل يذكر له بعض المؤرخين مؤلفات فى علم الكلام ذات طابع اعتزالى ، وقد أصابه شىء مما أصابهم فى عهد « المتوكل » عند اعادته لمذهب أهل السنة وانتصاره له ضد مذهب المعتزلة .

ويبدو أن طموحه لم يقف به عند هذا القدر من العلم، بل جاوزه إلى ماهو

أبعد من ذلك بكثير ، فقد ألم بجميع الثقافات التى سادت عصره وكانت الفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة قد أصبحت فى متناوله لاسيما وأنه كان يعرف اللغة اليونانية معرفة تامة وكانت له فى الترجمة منها إلى اللغة العربية مشاركات ، كما شارك فى اصلاح ترجمات السابقين لبعض الكتب الفلسفية .

ولكى نعطى للدارس صورة بسيطة ودقيقة عن عمل هذا المفكر العظيم سنحدد المجالات التى نبغ فيها وما يمكن أن يكون له من إضافة .

١ ـ الرياضيات :

لقد آمن الكندى كما آمن أفلاطون من قبل بأن الرياضة هى وسيلة تعلم الفلسفة حتى لقد كتب فى ذلك رسالة فى أنه « لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » .

كما يذكر ذلك كل من ابن أبى أصيبعه والقفطى ، وقد طبق الرياضة فى بحوثه عن الأدوية المركبة كما طبقها أيضا فى الموسيقى ، ونظرية التناسب الهندسى كانت الأساس الذى أجرى عليه هذا التطبيق ، وفكرة التناسب بين الإحساسات التى يمكن أن تؤخذ من فكرة التناسب الهندسى تعتبر من مبتكرات هذا الفيلسوف وقد صرح « كاردان » أحد فلاسفة عصر النهضة بأن الكندى باستحداثه هذه النظرية يعد واحدا من اثنى عشر مفكرا هم أنفذ المفكرين عقولا فى العالم[1] .

والكندى لاينسى أنه صاحب عقيدة وأن عليه أن يدعمها بالبراهين التى لاتقبل الجدل فاستعان بالرياضة فى هذا المقام، وبخاصة أنها علم استنتاجى يشبه المنطق الصورى إلى حد كبير

(١) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١١٩ .

لقد عارض الكندى نظرية « قدم العالم » التى قال بها أرسطو لأنها لا تتفق مع ما جاء فى النصوص الصريحة من القول « بخلق العالم » ومعنى الخلق : الوجود المسبوق بالعدم ولما كانت هذه النظرية بهذه المثابة ، فقد أنكرها المتكلمون وأيدوا إنكارهم بأدلة ملتوية أطلقوا عليها اسم : برهان التسلسل والتطبيق ولكن الكندى طبق منهجه الرياضى فى إثبات حدوث العالم وتناهيه وقد بنى قوله هذا على بدهيات ست هى : —

١ — بداهية التساوى : المتساويان لا يزيد أحدهما عن الآخر ولا ينقص عنه .

٢ — بداهية الكل أعظم من الجزء : جسم الإنسان أكبر من جزئه .

٣ — كل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها كان أعظمها وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

٤ — كل جرمين متناهى العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم .

٥ — الأجرام المتناهية لا يمكن أن تشتمل على نقيض هذا الوصف وهو : عدم التناهى .

٦ — الأصغر من كل شيئين متجانسين يكون بعض الأعظم .

ويطلق الكندى على هذه المقدمات اسم « المقدمات الأولى » التى لا تحتاج إلى وسائط اى انها بينة بنفسها ولما كانت كذلك فإن تطبيقاتها فى المجالات التى تقبلها لا بد أن يأتى بنتائج يقينية .

٢ – المنطق

المنطق الصورى — الذى يعنى بصورة الفكر دون مادته — بينه وبين الرياضة وشائج قربى لأنهما علمان تجريديان استنتاجيان ، لذا نرى أن الكندى ـ الذى أغرم بالرياضة وبرع فيها ـ لا بد وان يكون له معرفة تامة بعلم المنطق وان كانت لا تقارب درجته فى الرياضة وربما يكون السبب فى ذلك راجعا إلى أن الرياضة أكثر تجريدا من المنطق واصطلاحاتها ليس فيها كبير خلاف إذا نقلت من لغة إلى أخرى بخلاف المنطق ، فإن اصطلاحاته ليست كذلك لا سيما وأن مصطلحات هذا العلم لم تكن قد استقرت بعد أيام الكندى حتى قيل ان الكندى كان يؤثر البدء بذكر اسم كتب المنطق باللغة اليونانية ثم يحاول أن يضع المصطلح العربى الملائم[١] .

ولكن القاضى صاعد الأندلسى — وتابعه فى ذلك كل من القفطى وابن أبى أصيبعة — يقررون أن الكندى لم يكن بارعا فى المنطق لأن كتبه التى ألفها فيه كانت خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل التى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب إلا بها ، وأما صناعة التركيب التى قصدها فى كتبه فلا ينتفع بها الا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد الا بصناعة التحليل .

ويظهر أن الذى دعاهم إلى ذلك هو مقارنة ما تركه الكندى من كتب منطقية بما تركه الفارابى ، وكيف كان الثانى أوفى فى التحليلات ، ولم يضع هؤلاء الاعتبار الزمنى فى التقدير وبين الفيلسوفين ما يقرب من ثمانين

---

(١) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، الكندى سلسلة أعلام العرب ص ١١٢ .

عاما وهى مدة ليست بالقليلة فى تطور العلوم فى بيئتها الجديدة كما أن الكندى كان شغوفا بالالمام بثقافة عصره بخلاف الفارابى الذى يعده « ديبور » أول الفلاسفة الآخذين بالاتجاه المنطقى فى الإسلام .

٣ ـ الالهيات

ربما كانت فلسفة الكندى الإلهية أوسع مجالا من غيرها من مجالات الفلسفة الأخرى ، ذلك لأنه جاهد فى الا يكون هناك تصادم بين الفكر والعقيدة فى الأمور التى يمكن للعقل فيها إيجاد مواطن الالتقاء ، لذا نراه يحاول تخريج مسألة « واجب الوجود » تخريجا يوفق فيه بين « الله » فى الاعتبار الدينى وبين أفلاطون أحيانا وأرسطو أحيانا أخرى ، وفى هذا يقول المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق : « الكندى هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل الفلسفة والدين[1] .

وفكرة ثنائية الوجود التى قال بها كل من افلاطون وارسطو لعبت فى فلسفة الكندى الالهية دورا بارزا ، هذا بالإضافة إلى بعض عناصر الافلاطونية المحدثة .

وظهر هذا بشكل واضح فى فكرة الوساطة بين الواحد والكثير وهى مسألة أزعجت الفلاسفة الاسلاميين من بعده كما أزعجته ، وقد ظهر فيها اخلاص هؤلاء للعقلية اليونانية ، لدرجة جعلتهم لا يجرؤون على تخطئة المسائل التى تتعارض مع العقيدة .

---

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٤٧ .

لقد توقفت الأفلاطونية المحدثة فى فهم الصلة بين « الله » واجب الوجود، والمخلوقات الممكنة على نحو يجعل صدور الثانية عن الأول مباشرة ، فقالت بفكرة الوساطة بين الطرفين إرضاء للعقل فتابعهم الكندى فى هذا المقام فقد ظهر له وجود صعوبة ذهنية إذ حكم بالاتصال المباشر بين الله أو واجب الوجود « الفاعل » وبين الممكنات « المنفعل ».

ولنا أن نتساءل : ما الذى ألجأ الكندى إلى الوقوف أمام هذه المسألة الفلسفية ؟

هل كان فى الدين ما يحمله على ذلك إما تأييدا له بالفكر الفلسفى أو ازالة لمعارضة قد ترى فى الظاهر بينهما أو أن الأمر كان مرجعه إلى اختبار المسألة من جديد ؟

إن القرآن الكريم فيه كثير من الآيات التى يمكن أن تؤخذ منها فكرة الوساطة وذلك مثل قوله تعالى « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده[1] » وقوله « وهو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون[2] » وقوله « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون[3] » وقوله « وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون[4] » .

---

(١) الآية ٢ من سورة النحل .
(٢) الآية ١٠ من سورة النحل .
(٣) الاية ١٢ من سورة النحل .
(٤) الآيتان ١٤ ، ١٥ من سورة النحل .

ولكن الذى يفهم من هذه الآيات لا يمكن أن يضاهى ما يفهم من فكرة الوساطة بالمعنى ، الذى ذكرناه ، ذلك لأن ما يمكن أن يعرف من الآيات أن الله سبحانه قد أودع بعض مخلوقاته القدرة على التأثير فى أشياء أخرى ، كالماء — مثلا — الذى هو عنصر الحياة فى الكائنات الحية ، وهو يمثل السبب القريب أو المباشر لإحداث ظاهرة حياة الكائنات ، ولكنه ليس السبب الحقيقى ، لأن المؤثر الحقيقى فى الوجود هو « الله » سبحانه وتعالى . وأما فكرة الوساطة فتعطى الواسطة — العقل أو النفس الكلية — التأثير الذاتى فيما دونها من الكائنات ، وفى هذا تقليل من شمول القدرة الالهية .

وإذا كانت المسألة على هذه الصورة ، وهى الفرق الظاهر بين الوساطة بالمعنى القرآنى والمعنى الفلسفى ، فهل نجح « الكندى » فى محاولة التوفيق هذه ؟ اعتقد انه لم ينجح ، ذلك لان المنطلق الأساسى لفكرة « الصدور » عند الفلاسفة يختلف عن المنطلق الأساسى لفكرة « الخالق » فى الدين ، ومحاولة التوفيق بين حل الفلسفة للمسألة وحل الدين لها ضرب من المجازفة ، نظرا لاختلاف المنطلقات .

ان الدين لم يحمل أصحابه على التوفيق بينه وبين الفكر البشرى أيا كان نوعه وإذا كان نهمهم العقلى هو الذى يحملهم على مثل هذه المحاولة فإن النتائج التى تنشأ عنها لا تمثل الا رأى أصحابها ، ولا تعنى بأى حال من الأحوال التوافق بين جزئيات كل من الدين والفكر .

وقريب من هذه الفكرة — فكرة الوساطة — مسألة أخرى طرقها الكندى تحت تأثير إثارة الافلاطونية المحدثة لها ، وأعنى بها : بساطة

الذات الالهية ، أى عدم تكثرها بالوصف ولو فى الاعتبار الذهنى ، وقد ألمحت إلى هذه المسألة من قبل ، ومن الواضح أنه كان لمذهب الاعتزال أيضا أثر فى ذلك لما كانوا يؤمنون به من عدم زيادة الأوصاف على الذات ، ويبدو أن فكرة بساطة الذات الالهية هى السبب المباشر لفكرة الوساطة لأن البسيط من كل وجه يستحيل فى نظر العقل أن يصدر عنه الا مثله .

وعلى كل حال فالكندى فى هاتين المسألتين كان مترددا بين عدة مصادر ، ولم يكن فيهما صاحب فكر مبدع خلاق .

٤ ـ نظرية المعرفة عند الكندى :

موقف كل مفكر من المعرفة تابع لموقفه من « الوجود » فالمفكر الذى يقصر الوجود على « المادى » فقط ، يرى أن المعرفة حسية فقط ، لأن المادة لا تدرك إلا بالحس أما الذى يرى أن وراء الوجود المادى وجوداً آخر هو الوجود « المعنوى » فيرى أن المعرفة الملائمة لهذا النوع هى المعرفة العقلية . وإذن فالوجود المـــادى تقابله المعرفة الحسية ، والوجود المعنوى تقابله المعرفة العقلية .

والكندى من القائلين باثنينية الوجود : المادى والمعنوى أو الحسى والعقلى، وعلى هذا فهو اثنينى المعرفة أيضا ، يقول فى ذلك : « وبحق ما كان الوجود وجودين وجودا حسيا ووجودا عقليا ، إذ الأشياء جزئية وكلية ، أعنى بالكلى الأجناس للانواع والأنواع للاشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للانواع ، والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحس [١] » .

(١) كتاب الكندى إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى ص ٨٤ .

ولكن أى نوعى المعرفة آكد فى نظر الكندى ؟ إنه هنا يقرر — استنتاجا من كلامه — أن المعرفة العقلية هى اليقينية ، ذلك لأن موضوعها ثابت وهو المدركات الكلية من الأجناس والأنواع ، وفى المقابل طبعا المعرفة الحسية ، فهى ليست يقينية ، لأن موضوعها متغير ، وهو المادة .

وقد ترى مسحة النظرة الأفلاطونية والأرسطية خلال نظرة الكندى لفكرة المعرفة ، وليس لنا أن نجزم بأنه أخذ بها وأنها لولم توجد تلك النظرة فى ساحة الفكر لكان له رأى آخر فى كل من المعرفة والوجود ، ذلك لأنه فى نظرنا — يمكن أن تعد هذه المسألة من الأمور الطبيعية وأن القول بخلافها يعد خروجا عن حد العقل الفطرى ، ولا يقدح فى ذلك وجود فريق من الباحثين فى القديم والحديث يقصرون الوجود والمعرفة على الجانب الحسى فقط .

وتقويم المعرفة أمر لاحق لتنوعها أو وحدتها والمعرفة هى الأخرى لاحقة للوجود ، وهنا تظهر العلاقة الوثيقة بين موضوع الميتافيزيقا (الوجود) وموضوع المنطق (الفكر) وموضوع الأخلاق (التقويم) . ويعترف الكندى هنا بأن أسمى مراتب المعرفة هى اليقينية وهذا حكم تقويمى ، وهو هنا يخضع للاعتبار الدينى الذى يقرر أن تفاوت درجات المعرفة إنما يرجع إلى تفاوت موضوعاتها ، ولما كانت الذات الالهية هى أسمى الموضوعات ، كانت معرفتها أسمى المعارف .

٥ — العقل عند الكندى :

يرى ديبور أن نظرية العقل عند المسلمين تبوأت مكانا عظيما فى أبحاثهم منذ قررها الكندى ، من غير أن ينالها تغيير كبير ، وهى من

المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى كل عصورها[1] . وقد أودع الكندى رأيه فى العقل فى رسالة أطلق عليها اسم :[رسالة فى معنى العقل عند الأقدمين] وعنده أن العقل ينقسم أربعة أقسام هى :

١ — العقل الذى هو دائم بالفعل ، وهو العقل الأول ، الذى يكون علة لكل موجود وهو « الله» فى الاصطلاح الدينى .

٢ — العقل بالقوة ، وهو الاستعداد الفطرى الذى يولد مع الإنسان لإدراك الأشياء .

٣ — العقل الإنسانى بالفعل ، وهو ملكة الادراك عند الإنسان عندما توجهه الإرادة إلى مزاولة التفكير .

٤ — العقل الذى به تبين النفس عما هو بالفعل ، ويبدو أن الكندى يقصد به الروية التى تكون بإرادة الانسان لتوجيه العقل نحو إدراك الموضوع الذى هو بصدد إدراكه .

والكندى هنا لم يقف عند أقسام العقل لدى السابقين ، وذلك على الرغم من أنه تأثر إلى حد كبير بالاسكندر الأفروديسى ، وإنما أضاف قسما رابعا لم يكن موجودا فى تقسيم الاسكندر ، وقد كان تقسيمه للعقل آخر ما استقر عليه الأمر لدى الفلاسفة المسيحيين فى العصور الوسطى ، بعد أن نقلت رسالته فى معنى العقل إلى اللغة اللاتينية ، ويبدو أن الوصول بأقسامه إلى العدد المذكور « أربعة » كان إيمانا منه بقدسية هذا العدد ، وهى فكرة فيثاغورية فى أصلها .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢١ .

٦ ـ النفس عند الكندى

الكلام عن النفس عند الكندى يتناول الحديث عنها من حيث :

١ — جوهرها .

٢ — مصدرها .

٣ — رتبتها .

٤ — ما يصدر عنها من أفعال .

٥ — طبيعتها .

٦ — قواها .

٧ — طريقة تصفيتها .

٨ — مصادر الكندى فى بحث النفس .

وحديث الكندى عن النفس باعتبار جوهرها صريح فى أنها من جوهر الله ، وهى نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله ، والجرى وراء اللذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة[1] . والنفس التى يعنيها الكندى هنا هى النفس الانسانية ، وهى عنده الانسان على الحقيقة ، لأن البدن بالنسبة لها كالعبد بالنسبة لسيده ، فهى الآمرة الناهية ، وهو لا يملك إزاءها إلا السمع والطاعة ، وهذا إنما يكون عند كمال سيطرتها على البدن ، بحيث لا يكون للشهوات سبيل إليها .

(١) رسالة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم٥٥ وموضوعها « النفس » :

ولما كان هذا هو جوهر النفس فصدرها حينئذ هو عالم المجردات ، ولا يمكن أن يتصور لها معنى خلاف ذلك ، والذين يجعلون مصدرها غير هذا العالم يقررون ماديتها ، ويصبح الأمر والحالة هذه قائما على التوافق التام بينها وبين البدن توجد إذا وجد وتفنى إذا فنى ، ولا يقول بهذا إلا أصحاب النظرة القاصرة للوجود .

والنتيجة الطبيعية لما ذهب إليه الكندى فى هذا المقام هى أن خلود النفس يصبح أمراً مقررا لأنها من مصدر خالد ، وأن ارتباطها بالبدن لاحق على وجودها الأزلى .

أما رتبتها فهى التوسط بين النفس الكلية وعالم المادة ، وأما من حيث ما يصدر عنها من أفعال فللبدن تأثير عليها ، وبينها وبينه صراع دائم ، وهى بعد تلبسها به قد تفقد بعض صفائها ، كما قد تصدر عنها أفعال شريرة ، ليس مبعثها ذات النفس وإنما مرد ذلك إلى وجودها مع البدن .

وأما من حيث طبيعتها فهى البساطة وعدم التركيب . وعن قواها يتحدث الكندى عن القوة الشهوانية وعن القوة الغضبية ، وعن القوة العاقلة ، والأولى تحمل البدن على طاعتها فيما يشبع المطالب الضرورية ، ومظهر الثانية هو الانتقام ولو بغير حق وأما الثالثة (العاقلة) فهى المسيطرة على القوتين السابقتين .

والذى يستوجب الوقوف هنا هو : ماذا يعنى الكندى بهذه القوى الثلاث ، أيعنى بها وجوها لنفس واحدة أم يعنى بها ثلاثة أنواع من النفس ، كل منها مستقل عن الآخر ؟

انه يصرح بالثانى فيقول : « فأما القوة الشهوانية فقد تتوق فى بعض

الأوقات الى بعض الشهوات ، فتفكر النفس العقلية فى ذلك أنه خطأ وأنه يؤدى الى حال ردية فتمنعها عن ذلك وتضادها ، وهذا دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى » .

والحق أن الذى أميل اليه فى هذا المقام أن هذه القوى ليست نفوسا متعددة كما ذهب اليه الكندى وانما هى وجوه لحقيقة واحدة ، لا سيما وأن جوهرها الأصلى بسيط لا تعدد فيه ولا تركيب ، ونشأة هذه الوجوه راجع الى حلول النفس فى البدن .

وعن طريقة تصفيتها يتحدث الكندى فيقول : « ان النفس اذا كانت — وهى مرتبطة بالبدن — تاركة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء انصقلت صقالة ظاهرة وبسبب هذا التطهير يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما تظهر صور سائر الأشياء المحسوسة فى المرآة إذا كانت صقيلة » .

وليس تطهير النفس على هذه الصورة التى رسمها الكندى غاية فى ذاته بقدر ما هو طريق لتحصيل غاية أكبر ، وهى المعرفة الحقيقية للأشياء ، ان النفس متى استعدت عن طريق التطهير والتصفية فاضت عليها من المعارف الالهية ما به تستطيع أن تدنو من العلم الالهى ، بحيث ترى بنوره كل ظاهر وخفى وتقف على كل سر وعلانية .

ولا يظن ظان أن ايثار الكندى لهذا النوع من المعرفة — الآتية عن طريق الفيض الالهى عندما تكون النفس مستعدة لذلك — على غيره من المعرفة الآتية عن غير هذا الطريق يقلل من قيمة هذا النوع الثانى ، وإنما يستفاد منه هنا أن النوع الأول أشرف من الثانى ، كما ينبغى أن نبين أن

الـكندى لا يعنى بالتصفية والصقل معنى سلبيا ، وإنما هى حالة تقوم على الايجابية التامة ، مظهرها التأمل المستمر فى الحقائق المجردة وعلى رأسها الحقيقة الـكبرى أو حقيقة الحقائق « الله » .

وهذه الفـكرة كان لها صدى واسع لدى الفلاسفة الاسلاميين من بعد الـكندى، لقد تحقق بها الفارابى فى سلوكه ، كما رددها الغزالى فى كتابه « معارج القدس » وكتابه « كيمياء السعادة » وقد عاشها واقعا عمليا يوم انتابته الشكوك حول الطريق الموصل للمعرفة اليقينية ، فانـكشفت له الحقيقة بعد طول تأمل ، ولم يكن ذلك عن طريق دليل محرر ، بل بنور قذفه الله فى قلبه ، فمن ظن أن الـكشف مقصور على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ، كما يقرر فى كتابه « المنقذ من الضلال » .

وفى نهاية بحثنا عن النفس لدى الـكندى نقرر انه آثر فى بيان جوهرها وطبيعتها وقواها رأى أفلاطون ، لأنه لا يتعارض مع الدين ، ورفض رأى أرسطو لأنه يتعارض معه ، فالقرآن الـكريم تحدث عن مصدر النفس حين طلب إلى الملائـكة أن يسجدوا لآدم : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » والروح هنا تفسر بمعنى النفس ، كما تحدث عن قواها حين قال : « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها » . وتحدث أيضا عن النفس المطمئنة وعن النفس الأمارة بالسوء ، وكلها أمور كانت فلسفة أفلاطون غير متعارضة معها .

وأما ما يتعلق بطريقة تصفيتها فيبدو أن الـكندى آثر مذهب «فيثاغورس» ففـكرة التطهير لها مكان بارز لديه ، والطريق إلى التطهير انما يكون ببعدها عن الشهوات الدنيوية والتأمل والنظر فى حقائق الأشياء .

ولا ننسى فى هذا المقام أمراً هاما وهو الدين الاسلامى ، فقد قرر القرآن الكريم عدم الانخراط فى شهوات الدنيا واعتبرها من متاع الغرور ، وأن ماعند الله للمتقين خير وأبقى . وهذه أمور لابد أن يكون الكندى قد تأثر بها .

والى هنا نكون قد انتهينا من بيان رأى الكندى فى النفس والواضح أن حديثنا عنها قد طال بالنسبة لغيرها من المباحث ، وعذرنا أن طبيعة الموضوع هى التى اقتضت ذلك لأن رأى أى فيلسوف فى النفس يتبعه بالضرورة معرفة موقفه من الدين ولم يكن مقصدنا أن نقيم الأدلة على أمر ثابت بالنسبة للكندى وهو أنه مفكر يحترم دينه ، وانما كان غرضنا بيان المؤثرات فى مجريات فكره فى هذه المسألة .

٧ – العلاقة بين الدين والفلسفة فى رأى الكندى

فى كتاب الكندى إلى المعتصم بالله « فى الفلسفة الأولى » بيان لرأيه فى العلاقة بين الدين والفلسفة وهو التقاؤهما من حيث الغاية وكان من الطبيعى الا يبدأ الكندى فى إيجاد نقاط الالتقاء بينهما إلا بعد أن يزيل من الأذهان ما يمكن أن يعلق بها من مزاعم من يتهمون الفلسفة بالكفر ، لذا نراه فى مقدمة كتابه المذكور يدافع عن الفلسفة بحرارة ضد رجال الدين ويقصد بهم هنا الفقهاء والمحدثين الذين وقفوا من الفكر الأجنبى موقف المعارضة والتشدد وأقذع فى نقده لهم حتى عد حركتهم هذه ، دفاعا عن مناصبهم لا خدمة للدين فى حد ذاته .

ثم بين بعد ذلك نقطة الالتقاء بين الدين والفلسفة ، إنه يقرر أن الفلسفة غايتها البحث عن الحق لمعرفته واقتنائه والعمل به ، والدين هو طلب الحق

والاهتداء به ، فكأنهما يلتقيان من حيث الغاية وإن اختلفت الوسائل ، يقول الكندى : « لأن فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية (وهو اصطلاح فلسفى إسلامى) وعلم الوحدانية (وهو اصطلاح علماء العقائد من المسلمين) ، وعلم الفضيلة (وهو مشترك بين الاثنين) واقتناء هذه جميعا هو الذى اتت به الرسل الصادقة عن الله عز وجل [١] .

وربما كانت محاولة الكندى هذه أقرب إلى العقل من المحاولة السابقة التى ذكرناها من قبل عند حديثنا عن توفيقه بين الدين والفلسفة فى علاقة الله (الواحد) بالكون (الكثير) . ذلك لأن القول فى هذه المسألة يخالف القول فى تلك، فطبيعة الدين كوحدة كلية قد توافق الفلسفة الإلهية من حيث الغاية [٢] على الصورة التى ذكرها الكندى وان اختلفا من حيث المنهج ، والمشكلة هناك أن التوفيق متوجه إلى مسألة بعينها من مسائل كل من الدين والفلسفة لكل منهما تصور معين يخالف الاخر ، والتقريب بينهما كان على حساب كل منهما فى الحقيقة ، وهذا ما وقع فيه كل من الفارابى وابن سينا ، كما سنبين ذلك عند دراستهما ، وقد كان ابن رشد أقرب منهما إلى العقل حين حاول التوفيق بين طبيعة كل من الدين والفلسفة من حيث الغاية والموضوع . وتجاوز التوفيق بين مسائل جزئية ويمكن أن يكون الكندى أستاذه فى هذا المقام .

٨ – الحاكم الفيلسوف :

ولم ينس الكندى وهو يقرر القيمة العليا للفلسفة الأولى أن يظهر شغفه بفكرة أفلاطون عن الحاكم الفيلسوف ، لذا توجه بكتابه (فى الفلسفة

---

(١) فى الفلسفة الأولى ص ٨٢ .

(٢) هذا من الناحية النظرية ، أو على الأقل من وجهة نظر من يتعاطف مع الدين من الفلاسفة أما من حيث الواقع ففى هذا القول بعض المغالطة الصريحة .

الأولى) فأهداه إلى الخليفة المعتصم ، مبينا أن الخلفاء والرؤساء احق الناس بمعرفة أشرف موضوعات العلم ، وأنهم لو جمعوا بين السلطة والفلسفة لساسوا الناس إلى الخير ، ولتحقق العدل على أيديهم .

وهى فكرة راودت من بعده الفارابى فتمنى ذلك فى مدينته الفاضلة ، كما عبر عنها أيضا بعض الفلاسفة المحدثين ، ورسموا لمدينتهم صورة تشبه إلى حد ماصور الاحلام، وليس ذلك عيبا فيهم — عند ماتصوروها على هذا الشكل — وإنما العيب فى أولئك الذين خلدت نفوسهم إلى المعانى الأرضية متغافلين عن المعانى الفاضلة وما ينبغى أن يكون عليه الاجتماع الإنسانى ، لا سيما أولئك الذين يفهمون الحكم على أنه سلطة ، بها يحكمون الناس ،ولا يحكمون بينهم بالعدل والقسطاس كما قرر الدين .

٩ — مؤلفات الكندى :

ذكر ابن النديم فى « الفهرست » أن الكندى كتبا فى : المنطق — الجدل — الفلسفة — الهندسة — الحساب — الموسيقى الفلك — النجوم — الطب — النفس — السياسة .

وقد جمع « فلوجل » هذه الكتب ورتبها وبين أن عددها ٢٦٥ مائتان وخمسة وستون كتابا ، ولكنه عقب على ذلك بقوله : ولكن أكثر هذه الكتب قد فقد[1] ، كما يذكر الأب « مكارثى » قائمة بالتصانيف المنسوبة إلى الكندى تفصيلا ، فى الأبواب المذكورة آنفا ، وهى كلها تهدف إلى بيان أن هذا المفكر كان بحق واسع الثقافة ، ولم يكن متخصصا فى فن بعينه ،

---

(١) د . جميل صليبا ، من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٤٢ .

وأن كان قد حذق بعضها وبرع فيها براعة وضعته في مصاف المفكرين العالميين كما ذكرنا من قبل .

وقد أثر الكندي بمؤلفاته وتعليمه في مجموعة من الذين تتلمذوا عليه وبخاصة في الرياضيات والفلك والجغرافيا والطب، ومن أنبغ تلاميذه «أحمد بن محمد الطيب السرخسي» الذي كان محظيا لدى الخليفة المعتضد ، وقد ترسم التلاميذ خطا أستاذهم فلم تكن لهم اضافات يتميزون عنه بشيء . وحسبه أنه قد فتح الباب لكثير من المسائل لفتت انظار من أتوا بعده من الفلاسفة .

الفصل الثانى

الفارابى

إذا كان الكندى هو فيلسوف العرب كما يرى بعض المؤرخين على اعتبار أنه منحدر من أصل عربى فإن الفارابى هو فيلسوف الإسلام ، أنه أكبر الفلاسفة المسلمين، كما يقرر كثير من الباحثين ، وعلى منهجه فى البحث وآرائه فى المشاكل التى تعرض لها تخرج ابن سينا .

لقد كان الفارابى عصاميا فى حياته ، لم ينشأ فى بيئة مرفهة كما كان شأن الكندى . بل نشأ فقيرا ، ولكن العلم رفع شأنه وأعلى قدره ، حتى أصبح مقربا من الأمير سيف الدولة الحمدانى أمير حلب .

يحكى الذين أرخوا له أنه كان زكى النفس متجنبا للدنايا مقتنعا من الدنيا بما يملك عليه حياته ، يسير سيرة الحكماء . وكان هادىء الطبع ، عاكفا على التأمل والنظر غير مكترث بهيئته ، عاش فى دولة العقل ملكا وفى العالم المادى مملوكا[1] .

اشتغل بالعلم منذ صباه الباكر ، وقد استحوذت علوم الأوائل على عقله ، فطلبها من أساتذتها ، فتتلمذ على يد يوحنا بن حيلان ، كما تتلمذ على بعض أساتذة العلوم العربية فكان يجتمع بأبى بكر بن السراج ليقرأ عليه

---

(١) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٨ .

صناعة النحو كما أتقن بعض اللغات غير لغته الأصلية « التركية » أتقن الفارسية والعربية، كما كان يعرف اليونانية والسريانية على ما تقوله الروايات الراجحة ، وأما الرواية التي تقرر أنه اتقن سبعين لغة ، هي جميع لغات الدنيا ، فهي مرجوحة ، والعقل يتوقف في قبولها .

اعتبره كثير من المؤرخين القدامى والمحدثين زعيم المدرسة الفلسفية الآخذة بالاتجاه المنطقي في الدراسة ، في مقابلة مدرسة الاتجاه الطبيعي التي حمل لواءها محمد بن زكريا الرازي ، وتمييزا لها عن منهج المتكلمين الذين كانوا يعتمدون على منهج جدلي .

والفارابي فيلسوف بعيد الأغوار متعدد الجوانب وقد استطاع بحق أن ينتزع من مؤرخيه لقب « المعلم الثاني » تشبيها له بأرسطو « المعلم الأول» .

ويذكر حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون[1] » السبب المباشر الذي استحق به الفارابي هذا اللقب ، وهو أن التراجم لعلوم الأوائل في المراحل المبكرة للترجمة لم تكن مهذبة محررة حتى زمن فيلسوفنا ، فالتمس منه الملك « منصور بن نوح الساماني » أن يجمع تلك التراجم ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة، مطابقة لما عليه الحكمة فاجابه الفارابي وفعل كما أراد ، وسمى كتابه بالتعليم الثاني ، فلذلك لقب بالمعلم الثاني .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يقرر هذا المؤرخ أن هذا الكتاب ظل مخطوطا في خزانة المنصور حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب الشفاء ، ويذكر ابن خلدون في مقدمته[2] سبب هذه القسمية فيرى أنه استحقها لأنه هذب صناعة المنطق وبرع فيها .

(١) جـ ٣ صـ ٩٨ .
(٢) ص ٥٣٧ .

ولن نستطيع فى هذه الدراسة أن نلم بأطراف فلسفته بالتفصيل ، لذا سنحدد حديثنا عنه فى المسائل الآتية :

— المنطق .
— التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .
— الله — العالم .
— الصدور .
— النفس .
— العقل .
— المعرفة .
— النبوة .
— المدينة الفاضلة
— الأخلاق .
— مؤلفاته .

المنطق

شغل المنطق جزءا مهما من فلسفة الفارابى دراسة وتحليلا وتأليفا ، وهو مدخل لدراسة الفلسفة كما اعتبره المعلم الأول والشراح من بعده ، ولا عجب أن يتجه إليه الفارابى منذ صباه إذا كانت هذه مكانته بالنسبة لبقية أنواع المعرفة ولشغف الفارابى بهذا العلم استدرك ما فات الكندى من صناعة التحليل ، يقول القاضى صاعد : « انه نبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ،

وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تتصرف صور القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة » .

والحق أننا بإزاء هذه الأحكام لا نملك إلا التسليم ، أو على الأقل ، تعليق الحكم لأنه ليس بين أيدينا شىء من كتب الفارابى المنطقية ، اللهم إلا النزر اليسير لشذرات من كلامه عن هذا العلم موزعه فى كتبه الموجودة .

والمنطق لدى الفارابى من حيث موضوعه ينقسم قسمين هما : التصورات والتصديقات والقسم الأول يشمل المعانى والحدود ، والثانى يشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين وكل واحد من التصور والتصديق إما أن يكون بدهيا ، واما أن يكون نظريا ، والأول لا يحتاج إلى نظر واعمال فكر ، بخلاف الثانى ، والتصورات البدهية هى « معان ظاهرة مركوزة فى الذهن[1] كمعنى « الوجوب » و « الوجود » و « الامكان » وهى أمور لا يمكن البرهنة عليها ، لأنها لا توصف بصدق ولا كذب ، بل ينبه الغافل عنها إلى معانيها .

والقضايا — وهى مبادىء التصديقات — تحدث من الربط بين تصورين لذا كانت متضمنة للحكم ، وهى — بناء على ذلك — توصف بالصدق أو الكذب . وهى تعتمد فى صدقها على القضايا البدهية .

والقضية البدهية هى التى يجزم العقل بصدق الربط بين طرفيها بمجرد تصورهما مثل قولنا : الكل أعظم من الجزء ، ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا ، لأنها أصول تقوم عليها المعارف فى الرياضيات والميتافيزيقا والأخلاق .

ويرى الفارابى — متابعة لأرسطو — أن جميع المباحث المنطقية التى

---

(١) عيون المسائل ص٢

تسبق البرهان ليست إلا تمهيد له لأنه المقصود[1] ، إذ به نستطيع الوصول إلى قوانين علم ضرورى يمكن تطبيقه على جميع المعارف ، ولعل الفارابى يقصد بالقوانين هنا : قوانين الفكر الأساسية وهى : قانون الذاتية . وقانون عدم التناقض ، وقانون الثالث المرفوع . وعنده أن قانون عدم التناقض هو أعلى هذه القوانين ، لأنه قائم على القسمة الثنائية الأفلاطونية أعنى : أن الشىء (القضية) ونقيضه لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ، بل إذا صدق أحدهما كذب الآخر والعكس صحيح .

ولما كان البرهان قائما على قوانين ضرورية . فإنه يكون منهج الوجود الضرورى أى أن موضوعه هو الوجود الضرورى ، وأما الوجود الممكن فإنه يكون موضوعا لا قيسة أخرى جدلية أو خطابية أو شعرية لأن المقصود منها غير المقصود من البرهان ، فمقصوده اليقين ، وأما ماعداه من الأقيسة فمقصوده الظن أو التخييل أو المغالطة ، يقول الفارابى فى ذلك « إن البرهان (يقصد به القياس) الذى كذبه أقل من حقه يتعلم من كتاب مواضع الجدل والذى كذبه مساو لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة والذى كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين . والبرهان الكذب كذبا خالصا يؤخذ من كتاب صناعة الشعر[2] .

ويقابل الباحث فى منطق الفارابى مسألة على جانب كبير من الأهمية لما يترتب عليها من وضع الفيلسوف بالنسبة للوجود والمعرفة ، وأعنى بهذه المسألة : وجود الكليات ، وهى المعانى الكلية كالاجناس والأنواع . وهى

---

(١) الفارابى : أحصاء العلوم ص ٣١ .
(٢) ماينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١

التى أثارها لأول مرة « فرفريوس الصورى » فى كتابه « ايساغوجى » والآراء فيها على امتداد تاريخ الفلسفة ثلاثة :

(ا) الرأى القائل بوجودها فى عالم المثال قبل وجود أفرادها وهو رأى أفلاطون .

(ب) الرأى القائل بوجودها وجودا موازيا لأفرادها وهو رأى أرسطو .

(ج) الرأى القائل بانها ليست الا أسماء ذهنية والموجود الحقيقى هو الأفراد ، وهو رأى انستنيس .

والفارابى هنا يجارى أفلاطون وأرسطو ، فيرى أن المعانى الكلية لها وجود سابق على جزيئاتها فى العالم المفارق (المثالى) وهو هنا أفلاطونى ، كما يرى أن لها وجودا عرضيا ضمن الأفراد وهو هنا ارسطى (واقعى) ولكنه زاد عليهما فقرر ان المعانى الكلية من حيث تصور الذهن لها توجد بعد الأفراد بعملية التجريد ، فكأن الجزئى حينئذ هو المفزع الخارجى للمعنى الكلى .

وهنا يظهر أن الفارابى قد أرضى كلا من أفلاطون وأرسطو ، وهذا شأنه فى كثير من مباحثه الفلسفية .

هذا من ناحية موضوع المنطق كما يرى الفارابى ، وأما من ناحية ثمرته فانه يقرر : (أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيه علم النحو من القوانين فى الألفاظ ، فان علم المنطق يعطينا نظائرها فى المعقولات) ولما كانت قوانين كل لغة خاصة بها ، لا ختلاف اللغات من حيث قوانينها ولما كان المنطق يعطى

قوانين المعقولات وهى عامة لسائر البشر ومشتركة بينهم، فان الفرق بين النحو والمنطق حينئذ هو كالفرق بين الخاص والعام، يقول الفارابى « علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها[1] »

ويبدو أن الفارابى وهو يبحث عن العلاقة بين قوانين الفكر واللغة قد اهتدى إلى ملاحظات نحويه دقيقة ، وهذا ما قرره « ديبور » فى حديثه عن منطق الفارابى[2] .

هذا هو موقف الفارابى من هذا العلم ، وجوانب الجدة فيه — كما رأينا — تبدو ضئيلة إذا قورن بمنطق المعلم الأول ، وقد يكون مرد هذا إلى انطباع الفارابى عن صاحب المنطق « أرسطو » فقد تصوره عقلا شامخا لا يخطىء ، حتى يستدرك عليه .

التوفيق بين أفلاطون وأرسطو

كشف « ديبور » عن الدوافع التى حملت الفارابى على محاولة التوفيق بين كل من أفلاطون وارسطو ، فقرر « أن نفس الفارابى لم تكن تنزع إلى التدقيق فى تمحيص الجزئيات وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم ، وهذا ما حدا به إلى إغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض[3] .

لقد كانت هذه المحاولة تعبيراً عن الحالة التى أشار إليها « ديبور » ولقد

(١) إحصاء العلوم ص ١٢ .
(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٢٥ .
(٣) تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٣٣ .

بناها على احتمالات ثلاثة ، بين خطأ اثنين وآمن بصدق الثالث ، وهو الذى اتم به هذه المحاولة من الناحية التطبيقية ، والاحتمال منظور إليه — طبعا — من ناحية الخلاف الظاهرى — من وجهة نظر الفارابى — لفلسفة كل من الفيلسوفين .

والاحتمال الأول منصب على جواز الخطأ فى تعريف الفلسفة .

والاحتمال الثانى قائم على اعتقاد الناس فى فلسفة هذين الرجلين اعتقادا سيئا .

والاحتمال الثالث قائم على خطأ الناظرين فى فهم فلسفتهما .

ولما كان الاحتمالان — الأول والثانى — غير مقبولين ، لأن تعريف الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هى عليه) تعريف صحيح ، ولان الرجاين هما الحكيمان الامامان فى نظر العلماء ، ولا شىء أصح مما اعتقدته العقول المختلفة ، وشهدت به ، واتفقت عليه[1] . فإن الاحتمال الثالث هو المقبول لتبرير رفع هذا الخلاف الظاهرى . ويرى الفارابى — تدعيما للاحتمال الثالث — أن الذى حمله على ذلك هو إيمانه الكامل بوحدة العقل ووحدة الفلسفة . ومما لا شك فيه أن هذه الاحتمالات الثلاثة قابلة للمناقشة لأن تعريف الفلسفة ليس واحدا لدى جميع الفلاسفة ، كما أن سوء اعتقاد الناس فى فيلسوف ما لا يغير شيئا من فلسفته وأيضاً قد يكون ناشئا من تعريفه المعوج للفلسفة والاحتمال الثالث — وهو الذى ارتضاه الفارابى — يمكن أن يرد عليه أيضا بأنه : لو جردنا فلسفتهما من جميع الأحكام التى قيلت فيهما ، لا مكننا بالحكم الموضوعى أن نعثر على

(١) جميل صليبا — من أفلاطون إلى ابن سينا ص (٥٠) .

اوجه الخلاف فى بعض المسائل ، ولكن يظهر ان الفارابى هنا يعترف ضمنيا بأن ما وصل إليه من آراء هذين الفيلسوفين ليس صادق النسبة إليهما ، وهذا هو الواقع فقد حسب — كما اعتقد الكندى من قبله — بأن كتاب « الربوبية » صحيح النسبة لأرسطو ولكنه فى الحقيقة ليس كذلك إنه بعض مقالات الافلاطونية المحدثة ، وعلى الأخص « أفلوطين » وبالذات من كتابه « التاسوعات » وكثيراً ما يستشهد الفارابى بفقرات من هذا الكتاب ، فى رسالته « الجمع بين رأيى الحكيمين . »

وسنشير هنا إلى بعض المسائل التى حاول الفارابى رفع الخلاف فيها ، وسنقف أمام واحدة منها ، لنرى إلى أى حد وصلت نتائج هذه المحاولة .

من هذه المسائل : اختلاف حياة أرسطو عن حياة أفلاطون .

ومنها : تباين مذهب أرسطو وأفلاطون فى تدوين العلوم .

ومنها : نظرية « المثل » الأفلاطون ومعارضة أرسطو لها.

ومنها : حدوث العالم عند أفلاطون وقدمه عند أرسطو .

والمسألة الأخيرة هى التى سنختارها لاختبار المحاولة ، انه يقرر فى رفع الخلاف بين الفيلسوفين فيها أن أرسطو يقول بحدوث العالم كما قال أفلاطون ، وهذا نص كلامه « ومما يظن بأرسطاطاليس أنه يرى أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث ، فأقول : إن الذى دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطاطاليس الحكيم ، هو أنه أتى فى كتاب « طوبيقا » عند الكلام على القياس بمثال سأل فيه :

أهذا العالم قديم أو ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله فى كتاب « السماء

والعالم » إن الكل ليس له بدء زمانى ، فظنوا بعد ذلك أنه يقول بقدم العالم وبعد هذا العرض لظن الباحثين الذين يقررون الخلاف بينهما فى هذه المسألة يرى أن الأمر ليس كذلك ويعلل لذلك بأن الزمن ناشىء عن حركة الفلك فكيف يمكن أن يشتمل عليه ، ثم يعترف الفارابى بأن من ينظر فى كتاب الربوبية لم يشتبه عليه الأمر فى أن صاحبه يقر إثبات الصانع المبدع لهذا العالم، ففيه يظهر أن هيولى العالم — أى مادته الأصلية — أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء وأنها تجسمت عنه وعن إرادته ثم ترتبت[1] .

ونحن كما نرى — امام موفق لما جاء فى كتاب « الربوبية » فى مسألة العالم وبين رأى افلاطون فيه ، وهذا أحد الأسباب الظاهرة فى عدم توفيق الفارابى فى هذه المحاولة لأن كتاب « الربوبية » ليس لأرسطو كما بينا يضاف إلى ذلك أن الفارابى يؤمن بوحدة كل من الدين والفلسفة من حيث الغاية . وأن العقل الإنسانى واحد فى تفلسفه ، ومن ثم فلا أثر للزمان فى تغيير مسار الفلسفة .

ويبقى فى نهاية هذا المقام أن نسأل : أيمكن أن يكون الفارابى معذورا فى محاولته على الرغم من عدم توفيقه فيها كما رأينا ، أم أن الأمر بخلاف ذلك ؟ يرى بعض الباحثين أن عذره واضح ، لأن الفلاسفة الإسلاميين فى هذا الزمن المبكر لم تتوافر لديهم ملكة النقد الداخلى للمذاهب والآراء ، هذا بالإضافة إلى أن نفسه كانت نزاعة إلى تحققه بالمثل الأعلى وهو تحصيل صورة متكاملة للعالم ، ولا يتأتى ذلك إلا برفع التناقض بين أدوات المعرفة ، والدين من جهة وعقول المفكرين من جهة أخرى .

---

(١) الفارابى الجمع رأيى الحكيمين ص ٢٢ .

وعندى أن المعلم الثانى لا يمكن أن يلتمس له العذر فى محاولته هذه ، لأنه من البديهيات المقررة ، اختلاف الأنظار إلى الشىء الواحد فى الوقت الواحد، والإنسان بحكم تكوينه تحكمه عدة عوامل عند الحكم على الأشياء ، والقول بخلاف ذلك فيه تحكم مرفوض ، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية لو ناقشنا القضية الأساسية التى بنى عليها محاولته هذه وهى أن كلا الفيلسوفين كان يبغى الحق والحق لا يتعدد، سواء كان ذلك عن طريق العمل الفلسفى أو الوحى الآلهى[1] نقول : إن هذه القضية خيالية ، قد تأخذ مكانها من القلب أكثر من تصديق العقل لها ، وما أكثر ما ضل وضلل بها أناس فى تاريخ الفكر الدينى والفلسفى على السواء . والبارون كارادفو ، لم يعذر الفارابى فى هذه المحاولة ، بل اعتبرها شاذة وعجيبة بمقياس العصر الذى نحياه[2] .

الله ـ العالم :

عبر الفارابى عن « الله » بواجب الوجود ، وعن « العالم » بممكن الوجود ، وإذن فهو من القائلين بثنائية الوجود ، والأول وجوده لذاته ، أى أنه مستغن فى وجوده عن علة والثانى وجوده لغيره ، أى أنه مفتقر فى وجوده إلى علة ، وفى هذا يقول الفارابى : « إن الموجود على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، ، فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا أوجب صار واجب الوجود بغيره ، فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره وهذا الامكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل ،

---

(١) يرى « أوجست ميسر » فى كتابه « تاريخ الفلسفة » أن طبيعة التفلسف فى العصور الوسطى كانت تقوم على رفع التضارب الموجود بين قادة الفكر وبين الدين ، وسواء فى ذلك الفلاسفة اليهود والمسيحيون والمسلمون .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية المجلد الاول ص ٤٠٨ .

وإما أن يكون فى وقت ، والأشياء الممكنه لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهاء إلى شيء واجب هو الموجود الأول[1] .

والممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته ، فهو استعداد محض لقبول الوجود والعدم ولما كانت هذه طبيعته فإن خروجه من حيز الإمكان الصرف إلى التحقق والوقوع ، إنما يكون لعلة خارجة عنه ، وهذه العلة واجبة لذاتها ، لأنها لو لم تكن كذلك بأن كانت ممكنة لاحتاجت فى وجودها إلى مؤثر ، وهكذا فإما أن يدور الأمر أو يتسلسل وكلا الأمرين باطل عقلا .

وكأن هذا النص يكشف عن طبيعة كل من الواجب والممكن ، وفى الوقت نفسه عن طريق الاستدلال عليهما ، كما يكشف من جانب آخر عن متابعة الفارابى فى هذا المقام لفلسفة أرسطو فى مسألة الوجود .

ويتصل بهذه المسألة مسألة أخرى هى : لما كان العالم ممكنا على الصورة التى رسمها الفارابى ، وأنه احتاج فى تحققه ووجوده إلى الواجب الذى لم يسبق بإمكان . فما العلاقة بينهما من حيث الزمان ؟ إن الواجب لذاته قديم قدما ذاتيا وزمانيا معا فإما القدم الذاتى فمعناه عدم الاحتياج ، وأما القدم الزمانى فمعناه « عدم أولية الوجود » أى أن وجوده لم يسبق بالعدم ، وهذا بخلاف الممكن فإنه محتاج إلى علة تخرجه من الإمكان الصرف إلى التحقق والوجود . والقدم الزمانى هو موضع الخلاف بين الفلسفة من جهة وبين الدين من جهة أخرى أو على أقل تقدير بين ظاهر نصوص الدين ، ذلك لأن النصوص صريحة فى أن خلق السموات والأرض قد تم فى مدة « ان ربكم الله الذى

---

(١) عيون المسائل ص ٦٦ .

خلق السموات والأرض فى ستة أيام[1] وفى الحديث « كان الله ولا شىء معه » .

ولا يملك الفيلسوف صاحب العقيدة الدينية إلا محاولة التوفيق بين نصوص الدين ومبادىء الفلسفة وهذا ما فعله الفارابى فى هذه المسألة ، أنه يقرر أن جنس العالم مرتبط فى وجوده بوجود علته وهى « الله » واجب الوجود وضرورة الارتباط بين المعلول والعلة ، لأنهما من الأمور الإضافية ، وهو بهذا القول قد أرضى الفلسفة ، ومعنى هذا أن العالم « ككل » لا أول لوجوده ، بمعنى : أنه قديم قدما زمانيا ، ولكن العالم من ناحية أخرى ليس له وجود من ذاته ، بل وجوده لغيره — كما بينا — ومن هنا فهو حادث بالذات بمعنى أن الله هو المؤثر فيه بالإيجاد ، وهو هنا يعتقد أنه قد أرضى الدين ، وإذن فالقدم الزمانى والحدوث الذاتى هما الأساسان اللذان ظن الفارابى أنه رفع بهما التناقض بين الدين والفلسفة ، يقول الفارابى : « وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين ، من المادة والصورة المختصتين ، فكونه كان دفعة واحدة بلازمان ، وكذا فساده بلازمان[2] » .

ويفرق الفارابى بين العالم وأجزائه من حيث الكون والفساد ، فأجزاء العالم تختلف عنه فى أن كونها وفسادها يحدثان فى زمان .

وهذه المحاولة — كما نرى — فيها إرضاء للفلسفة على حساب الدين ، لأنها اعتراف صريح بقدم العالم من حيث الزمان — بمعنى عدم أسبقية الوجود بالعدم — وهذا ما يصطدم مع النصوص الصريحة ، التى ذكرنا بعضها وتأويلها بما يتفق مع فكرة القدم الزمانى تحميل لها فوق ما تحتمله . إن

---

(١) الآية ٣ من سورة يونس .

(٢) الفارابى — المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ٢٦ .

الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول — التى بنى عليها القول بالقـدم — فكرة منطقية ذهنية ، أما إذا خرجت إلى الوجود والتحقق فإن العقل يجوز وجود العلة بدون وجود المعلول ، لاسيا إذا كانت العلة ذات إرادة فى أن تفعل وألا تفعل . وأعتقد أن الفارابى ما كان يغيب عن ذهنه هذا الفرق لولا سيطرة فكرة التوفيق على ذهنه ، وذلك بصرف النظر عن النتائج التى تترتب عليها .

ويظهر أن للتعريف الفلسفى للزمان دخلا فى هذه المسألة — مسألة القول بقدم العالم قدما زمانيا — ذلك لأن الفلاسفة — وبخاصة أرسطو فى السماع الطبيعى — يرون أن الزمان هو مقدار حركة الفلك ، ويترتب على هذا أننا لو تصورنا جدلا أن العالم قد وجد فى مدة سبقت بالعدم فما هو الوعاء الآنى الذى يمكن به أن نفسر هذه المدة ؟

إن ما ينبغى أن يكون واضحا عند التعرض لمثل هذه المسائل هو ألا تطبق مقولات الفلسفة على نصوص الدين ، لأن لكل منهما منهجا فى الوصول إلى القضايا التى يريد اثباتها . ولا يكون للموفقين الحق فى اعتبار آرائهما هى النهائية فى المسائل موضوع البحث .

الصدور :

كيف وجد العالم عن الله ؟ مشكلة حار فيها كبار الفلاسفة المتدينين ؟ وربما كان مبعث حيرتهم أن العقول قد تتوقف فى قبول فكرة الخلق المباشر لكل الكائنات ، إذ كيف يصدر عن الله الواحد من كل وجه هذه الكائنات المتكثرة ؟ إن القول بالخلق المباشر فيه تقليل من تنزيه الله الذى يملك القدرة التامة التى يمكن أن تقول للشىء كن فيكون . ولكى يخرج

العقل من هذه الحيرة فليس عليه إلا أن يفترض عدة وسائط تكون بين الذات الواحدة وبين هذا العالم المتكثر .

والفارابى كفيلسوف مسلم كان أمامه عدة حلول لهذه المشكلة : الحل الأفلاطونى المحدث ومحاولة الكندى لحل هذه القضية ، وأخيرا حل الدين لها ، وإذا افترضنا أن الكندى لم يخرج — فى الغالب عن رأى الأفلاطونية المحدثة ، فلم يبق أمام الفارابى إلا حلين اثنين ، يرى بينهما التعارض ، ومحاولته ينبغى أن توجه إلى رفعه .

إنه يقرر أن الله سبحانه وتعالى عنده — منذ الأزل صور الأشياء ومثلها ويفيض عنه — منذ الأزل أيضاً — مثاله المسمى « الوجود الثانى » أو العقل الأول ، وتأتى بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية ، وهى العقول التى تصدر عنها الاجرام السماوية وهى التى تسمى فى الدين بعالم الملائكة ، وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال المسمى فى الدين « روح القدس » وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى ، ثم تأتى النفس فى المرتبة الرابعة . وفى المرتبة الخامسة توجد صور الكائنات المادية ، وفى المرتبة السادسة توجد المادة نفسها .

وابتداء من المرتبة الثالثة — العقل الفعال — لا يظل الشىء على وحدته ، فالعقل والنفس يتكثران بنفس تكثر أفراد الإنسان . وهكذا تنشأ الكثرة من الوحدة دون اصطدام بمشكلة صدور الكثير عن الواحد مباشرة .

وعند الفارابى أن المراتب الثلاث الأولى ، وهى : الله — عقول الأفلاك — العقل الفعال ، ليست أجساما ولا هى فى أجسام ، أما المراتب الثلاث الأخيرة

وهى : النفس والصورة والمادة فهى تلابس الأجسام وإن لم تكن ذواتها أجساماً[1] .

وإذا أردنا أن نعرف رأى الفارابى فى المقابلات الدينية لنظرية الصدور بالمعنى الفلسفى حتى يمكن للعقل أن يبحث عن نقاط الالتقاء بين المصدرين : المصدر الدينى والمصدر الفلسفى ، فإننا نلاحظ أنه يقرر أن هناك عوالم ثلاثة فى نظر الدين . عالم الربوبية وعالم الأمر وعالم الخلق ، فالعالم الأول ليس فيه إلا الواحد المطلق « الله » ومن ملاحظة هذا الواحد لذاته تصدر قدرته ، ونتيجة تأمل الواحد لذاته وقدرته معا يصدر « العلم » يقول الفارابى فى تصوير هذا العالم : لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى ، وهناك أفق الربوبية[2] .

وأما العالم الثانى « عالم الأمر » فهو الذى يلى العالم الأول ، الذى بدأ يتكثر اعتبارا من لحظ الاحدية لذاتها وإن كانت هذه الكثرة أعتبارية وليست حقيقية وهو فى نفس الوقت متصل بطرف أدنى هو عالم الخلق المتكثر كثرة حقيقية « ألا له الخلق والأمر » .

وعالم الخلق هو العالم السفلى وكثرته — كما قلنا — كثرة حقيقية ، وهو مجال تنفيذ الأحكام الالهية ، التى تصدر عن العالم الأول بواسطة العالم الثانى ، ويصور الفارابى هذه المسألة بقوله : « لا تظن أن القلم آلة جمادية ، واللوح بسط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى ، والكتابة تصوير الحقائق ، فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ، والتقدير من اللوح ، أما القضاء

(١) فصوص ١٦٤ .
(٢) عيون المسائل ص ١٣٦ .

فيشتمل على مضمون أمره الواحد ؛ والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات ، ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرض ثم يحصل القدر فى الوجود[1] » .

والقول بتعدد العوالم ، وتكثرها بعد مصدر الفيض « الله » له أساس فلسفى ودينى كما رأينا ، أما الأساس الفلسفى فهو المدرسة الأفلاطونية المحدثة . وأفلوطين هو زعيم الاتجاه القائل بفكرة الصدور والوساطة ، ولكن يبدو أن الفارابى هنا كان أقرب إلى الأخذ برأى « برقلس » لأن مراتب موجودات مابعد الطبيعة عند الفارابى تكاد تكون نفس المراتب التى قال بها « برقلس[2] » وأما الأساس الدينى فهو تلك النصوص التى تتحدث عن الله الواحد المجرد عن المادة ، وعن عالم الملائكة ، ثم القلم واللوح .. الخ .

ولكن الذى ينبغى أن نقف عنده قليلا هو : أى الأساسين غلب تطبيقه على الآخر . الأساس الفلسفى أم الأساس الدينى؟ الذى يدقق فى المسألة يلاحظ أن الفارابى هنا يغلب الأساس الأول على الثانى ، لأنه يفسر الاصطلاحات الدينيّة بما تقابله من اصطلاحات الفلسفة . غير أنه لم يغفل أنه مفكر صاحب دين ، ومن المعروف فى هذا الدين أن الله سبحانه قد جعل الملائكة متوسطات فى تبليغ أوامر الله إلى خلقه ، « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده »[3] وهداية البشر بتطبيق هذه الأوامر قد تكون على أيدى من يختارهم للقيام بمهمة الدعوة إليه من الرسل والأنبياء ، فهم أيضا داخلون فى إطار الواسطة بين الحق والخلق ، وكأن الفارابى يقارن « عالم

---

(١) فصوص الحكم ص ١٦٤ .
(٢) د . محمد البهى . الجانب الالهى ص ٣٥٦ .
(٣) سورة النحل : آية ٢

الملائكة » بعالم العقول أو النفس الكلية ، للقيام بمهمة الوساطة ، ولم يكن في استطاعته أن يفعل غير هذا حتى لا يصطدم بظاهر النصوص ، ومحاولة إيجاد المقابل من الدين لمصطلحات الفلسفة هو مظهر عمله في هذا المقام .

غير أن الفارابي يقرر في نص آخر أن الوسيط إلى العالم السفلي هو الافلاك ، وليست الملائكة باعتبارهم منفذين للارادة الآلهية ، وهنا يبعد الفارابي عن روح الدين ، ويتمثل تحليل الفلاسفة للعلاقة بين العالم العلوى والعالم السفلى ، يقول في ذلك : « إن أول المبدعات هو شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول ، ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض ، لأنه ممكن الوجود بذاته ، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول ، وليست الكثرة فيه من الأول ، الواحد ، لأن امكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود ، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ، وتكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه . ويحصل من ذلك العقل الأول بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته ، الفلك الأعلى ، بمادته صورته والتى هى النفس ، والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس

ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض . ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهى العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد عن المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك . وليس حصول هذه العقول بعضها عن بعض متسلسلا بلا نهاية ، وهذه العقول مختلفة الانواع ، كل واحد منها نوع على حده ، والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة (العناصر الأربعة — الماء — التراب — النار — الهواء) بوساطة الأفلاك من وجه آخر »[1] .

(١) عيون المسائل : ص ٦٨ .

هل يمكن أن نقول إن الفارابى هنا غير متناقض مع ما نقلناه عنه قبلا من أن الوساطة للملائكة لأن هناك تقريرا لرأيه فى المسألة ،وهنا يصور رأى الفلاسفة قبله ؟ أو أن نقول إنه متأرجح بين الدين والفلسفة وإن كان ميله إلى الاخيرة أكثر ؟ الحق أن الثانى هو الأقرب إلى الصحيح

ويعلل بعض الباحثين قديما وحديثا لظاهرة ايثار الفارابى للحل الفلسفى لهذه المسألة وبيانه أن عالم الأفلاك هو الوسيط بين ما فوقه وماتحته من مخلوقات العالم الأرضى ، فيرون أن وجود الفارابى فى « حران » وهى مهد الصابئة الذين كانوا يعظمون الكواكب كان له الأثر الواضح فى حل هذه المشكلة . فابن تيمية يذكر هذا فى كتابه « بغية المرتاد » وغيره من كتبه الأخرى التى تعرض فيها لنقد الفلاسفة . كما يذكر هذا الرأى أيضاً من المحدثين الدكتور جبور عبد النور ويوافقه عليه الدكتور محمد البهى [1].

النفس :

تحدث الفارابى عن النفس من حيث علاقتها بالجسم ثم من حيث قواها أما من الحيثية الأولى فقد اعتبرها كالاله . فهو بدونها مادة وهى فيه مبعث النشاط والحركة والحياة . وأما من الحيثية الثانية فقد قرر أن قواها مراتب ، وإذا اردنا أن نرتبها ترتيباً تصاعديا بدأنا من القوة الغاذية ثم الحاسة ثم المتخيلة ثم الناطقة ، وهذه القوى على نفس الترتيب من حيث الصفاء والتجرد ، كل قوة مماتلى الأولى اصفى مما قبلها وأقل صفاء مما بعدها وأكملها هى القوة الناطقة وهى صورة لكل الصور التى دونها ،وتترقى النفس من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيلة ، ومع كل قوة من قوى النفس نزوع واردة، فالحاسة يقترن بها نزوع نحو المحسوس فتشتاقه النفس أو تنفر منه ،

(١) الجانب الإلهى ص ٤٣١

والقوة المتخيلة يقترن بها نزوع نحو ماتتخيله ، ومثلها الناطقة ، والقوة النزوعية هي التي تشتاق الشيء أو تكرهه . وهي التي تكون بها الإرادة[1] .

هذه قوى النفس لدى الفارابى ، ويتصل بمبحث النفس مسألة على جانب كبير من الأهمية هي : خلودها أو عدمها . فهل يا ترى ما موقف الفارابى من هذه المسألة ؟ إنه موقف غامض مضطرب ، مبعثه أن الفارابى قد شعر بأن إحاطة الفكر بهذه المسألة أمر صعب ، ولكنه أحيانا يرى أن النفوس متى خلصت من البدن وكانت مطمئنة راضية ترقت فى مدارج الكمال وامتزجت النفوس المتشابهة ويحصل لها بذلك السعادة الأبدية ، ومعنى ذلك أن النفس لا تخلد لديه إلا إذا وصلت إلى مرتبة من الصفاء تؤهلها إلى الاتصال بمثيلاتها ولا يكون الخلود حينئذ إلا للنفوس الكاملة ، وليس لنفس كل فرد على حدة .

ويبدو أن الغموض والاضطراب فى أمر النفس الشريرة هو الذى حمل ابن طفيل إلى أن يحمل عليه فى هذه المسألة ، إذ قرر أن الفارابى يرى فى كتاب « المدينة الفاضلة » أن النفوس الخبيثة تبقى بعد الموت فى عذاب أبدى بينما يرى فى السياسة المدنية « أن هذه النفوس تتحول إلى العدم المحض ولا تبقى إلا النفوس الكاملة . ويظهر أن هذا هو الرأى الأخير للفارابى فى هذه المسألة ، وهو بذلك يخالف ما قرره الدين من خلود النفس حتى تلقى جزاءها فى برزخها ثم فى الحياة الآخرة

العقل :

تحدث الفارابى عن العقل فى رسالة اطلق عليها اسم « رسالة فى معانى

(١) المدينة الفاضلة : ص ٣٤

العقل » وقد عرفه بأنه « هيئة فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات » وعنده أن العقل نوعان عملى ونظرى فالأول هو الذى يدرك الجزئيات ، ويدرك مافيها من معانى الجمال أو القبح ويميز بين مايجب فعله من الأعمال ومالايجب ، إنه قوة تقرر مبدأ السلوك الانسانى من حيث ماينبغى أن يكون عليه هذا السلوك ، ومن استعمل هذه القوة استعمالا حسنا كانت افعاله خيرة ، لأنها تجنبه الشرور والاثام ، وتجعل الخير اثيرا لديه حيث تظهر له منفعته وجدواه

والثانى — العقل النظرى . . هو هيئة بها تدرك الكليات — المعانى المجردة — ويستطيع صاحبه أن يميز به بين ماهو حق فى ذاته ، وماليس كذلك وأصل هذا العقل الملكة الفطرية التى تدرك الأمور البدهية إدراكا مباشرا ، سواء اكان ذلك فى التصورات كادراك معنى « الوجود » ومعنى « الوحدة » أم فى التصديقات كادراك أن الكل أعظم من جزئه الخ ويتفرع عن هذا الأصل ثلاثة عقول أخرى هى :

١ — العقل بالقوة .

٢ — العقل بالفعل .

٣ — العقل المستفاد .

فالأول يعنى به الاستعداد الفطرى لدى جميع البشر ، الذى به يستطيعون إدراك الأمور المعقولة وانتزاع صور المحسوسات مما هى فيه وتجريدها ، ويطلق الفارابى على هذا النوع اسم « العقل الهيولانى » لأنه لديه اشبه بالمادة الأولى « الهيولى » التى تقبل الصور المختلفة » .

والثانى يعنى به حصول الإدراكات بالفعل ، والأشياء الحاصلة إما أن تكون

صور المحسوسات أو معانى مجردة، مثال الأول: الصورة المنتزعة لمحسوس مابعد تجريدها من جميع علائق المادة. ومثال الثانى معنى « الفضيلة » أو « العدل » أو « الوفاء » .. الخ ويلاحظ أن عملية تجريد المحسوسات تعنى اسقاط ملابساتها من مادة أو زمان أو مكان حتى تصير صورا معقولة مجردة عن هذه الاشياء

والنوع الثالث - العقل المستفاد - يعنى به الفارابى قدرة العقل بالفعل على إدراك ذاته ويكون موضوع تعقله حينئذ هو ذاته ، فيكون عقلا وعاقلا فى آن واحد ، وهو فى رتبة أعلى من رتبة العقل بالفعل، لأنه بالنسبة له كالصورة بالنسبة للمادة ، لأن موضوعه عقل صرف بخلاف العقل بالفعل فموضوعه إما منزع من مادة أو من أمور معنوية

ولم ينس الفارابى أن يشير إلى العقل الفعال لما له من مكانة عند فلاسفة المتقدمين لأنه - فى نظرهم - المتصرف فى العالم السفلى ، وهو لديه والرة مفارقة للمادة لأنه من عالم العقول وكلامه فى هذا المقام ليس إلا ترديدا لافكار السابقين وبالاخص الافلاطونية المحدثة .

المعرفة :

وبما كان من الامور اللازمة لاعطاء رأى دقيق فى مشكلة من المشاكل المعروضة للبحث ، هو معرفة التطور الزمنى لهذه المشكلة ، سواء اكان ذلك على المستوى العام أم على مستوى فيلسوف بعينه نقول ذلك لان رأى الفارابى فى المعرفة يبدو متناقضا ، إذا لم يراع تطوره الفكرى ، أو على الاقل إذا لم تدرك الأهداف والمامى التى كان يهدف إليها عند تأليفه لكتة جاءت آراؤه فيها معارضة فى (نظرية المعرفة) وهذا أمر ليس بالعسير ، وذلك لان تأليف

الكتاب قد يكون تقريراً لآراء السابقين وتصويرا لها ، دون ابداء الرأى فيها بالتأييد أو المعارضة ولعل أوضح مثل ذلك هو ما فعله الغزالى حيال الفلاسفة ، فقد بين آراءهم فى كثير من المسائل التى تعرضوا لهـــا فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » ، وقد يكون المراد بالكتاب بيان رأى صاحبه فى المسائل التى يتعرض لها ، مما خلفه السابقون من آراء وأفكار ، والمثل الواضح لذلك أيضاً هو كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، ولاشك أن النقد الداخلى مع معرفة الظروف التى أحاطت بتأليف الكتاب وتاريخه مضافا إلى لاحقه وسابقه . كل هذه العوامل مما يسهل عملية الإدلاء بالحكم الصحيح على الآراء التى تبدو متناقضة .

بعد هذا نقول : إن للفارابى رأيين متعارضين فى المعرفة ، احدهما جاء فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » والثانى جاء فى كتابه « فصوص الحكم » وبعض كتبه الأخرى ففى الكتاب الأول يقرر أن المعرفة نوعان حسية وعقلية ، وذلك تبعا لتنوع الوجود إلى مادى ومعنوى ، فالحس يدرك من الوجود ظاهره المادى بمشخصاته المختلفة من كيف وكم ووضع وأين الخ . والعقل يدرك من الوجود معناه الثابت ، يدرك ماهيات الأشياء المتغيرة ، وذلك بانتزاعها من هوياتها ، بحيث تحصل فيه صور الأشياء غير ملابسه لأوصافها المادية .

يقول الفارابى : « وأما حصول الصورة فى العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات ، ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ماهى ملابسة له[1].

---

(١) المسائل الفلسفية : ص ١٠٦ .

وتتم عملية الإدراك العقلى لصور المحسوسات لدى الفارابى بعدة عمليات، وسط قوى نفسية متغايرة ، تبدأ من إدراك الحواس للمحسوسات ادراكا مباشرا ، فتحصل صورها فى آلة الحس ، ثم تنتقل منها إلى الحس المشترك ، وهى منطقة تتجاوز آلة الحس الخاص ، ثم منه إلى المخيلة ثم الى قوة التمييز ، التى تعمل على تهذيب الصورة وتنقيحها ، ثم تصل فى النهاية إلى العقل « القوة الناطقة » .

ويلاحظ هنا أن الفارابى يرى أن للانسان موقفا ايجابيا من عملية المعرفة ذلك لأنه يعترف بدور الإنسان فى هذه العملية ، فانتقال صور الموجودات الحسية خلال العمليات التى ذكرناها حتى تتأدى إلى العقل أمر لايحصل عفوا ، بل بالتدخل من قبل الإنسان نفسه، ان المحسوسات لاتفصح عما وراءها من المعانى ولكن العقل هو الذى يدرك هذه الأشياء اللامنظورة بعد توجيهه إلى موضوع الادراك ، واختلاف درجات الناس فى الوصول إلى المعقولات دليل واضح على ايجابية الانسان فى هذه العملية .

وعلى الرغم من اعتراف الفارابى بأن الادراك العقلى فى مرتبة الادراك الحسى ، إلا أنه يعترف اعترافا صريحا بأن الحس هو أول الطريق إلى المعقولات ،وهنا يستشهد بما ذكره أرسطو فى كتابه « البرهان » « من فقد حسا فقد علما » .

ولكن الفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » وغيره يرى فى المعرفة رأيا آخر ، لا سيما بعد أن ادخل فى إطارها موضوعا آخر هو « الموجود الأسمى » (الله) . فيرى أن إدراك الانسان للمعقولات سواء أكانت هى ماهيات منتزعة من أفرادها أم معان الهية ، إنما يأتى عن طريق الفيض

الآلهى ، ولا تتأتى هذه المعرفة لـكل إنسان ، بل للخواص الذين تصفوا أرواحهم بالبعد عن شواغل الدنيا بتجنب الشهوات والتحلى بالفضائل، يقول الفارابى « الروح الانسانية من بين أرواح الـكائنات الأخرى ، هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده ، مبقيا عنه اللواحق القريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الـكثير ، بقوة لها تسمى « العقل النظرى » وهذه الروح كمرآة . وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهـذه المعقولات ترقم فيها من الفيض الآلهى ، كما ترقم الأشباح فى المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل[1] .

يظهر من هذا الفص أن إيجابية الانسان فى الموقف المعرفى تـكاد تـكون معدومة ، لأنها لا تتجاوز تجنب الشهوات والغضب حتى تـكون الروح مستعدة لتلقى المعارف التى تفيض عليها من أعلى مثلها فى ذلك كمثل المرآة التى تظهر على صفحتها صور الأشياء المقابلة لها ، دون أى حركة من تلك المرآة والمتحكم فى عملية ظهور الصور حينئذ هو أثر خارجى .

وبعد أن بينا الرأيين اللذين قال بهما الفارابى فى المعرفة ، هل يمكن أن نصفه بالتناقض أو الأقرب إلى الصواب أن يقال بعدم ذلك ؟ ان الوصف بالتناقض قد يريح الباحث من عناء البحث والغوص عن أغراض الفيلسوف، ولـكنه فى نفس الوقت قد يقلق ضميره ، لما يشكله من خطورة على الحقيقة العلمية . وإذن فالأولى أن يناقش الوجه الآخر للمسألة ، وهو محاولة رفع التناقض بين الرأيين . ولـكن على أى أساس تقوم هذه المحاولة ؟ اننا نرجح

(١) فصوص الحكم ص ١٥٥ .

أن يكون كتاب الفارابى « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » قد ألف بوجه خاص لبيان مقاصد الفلاسفة السابقين فى أهم المشاكل الفلسفية ومنها بالضرورة « نظرية المعرفة » ولاشك أن رأى أرسطو فى المعرفة كان معروفا لدى الفارابى ، ومن المرجح أيضاً أن يكون ذكر الفارابى لرأيه فى المعرفة فى هذا الكتاب كان تصويرا لرأى السابقين ـ وأرسطو هنا هو المقصود ـ ولم يكن رأيا خاصا به ، وإذا صح هذا الترجيح فإن ماجاء فى كتاب فصوص الحكم وغيره من كتب الفارابى التى أدلى برأيه عن المعرفة فيها بطريقة تخالف ما جاء فى الكتاب السابق يعتبر تصويرا لرأيه هو . فإذا أضفنا إلى ذلك أن الفارابى كان ذا نزعة اشراقية وأن الدين الاسلامى الذى يعتنقه فيه كثير من النصوص التى تقرر أن العلم فيض من الله إذا خلصت النية بطلبه ، فإن ذلك كله ينهض حجة لرفع التناقض بين رأيى الفارابى . أن القرآن يقول : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ويقول « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » وظاهر هاتين الآيتين يدل على أن مصدر العلم الإنسانى هو «الله» وحده . متى كانت النفس مستعدة لذلك بتقوى الله وتجنب ما يغضبه .

ومن العجيب أن يقال عن الفارابى فى هذا المقام أنه يقول بالرأى الأخير وحده ، وهذا ماقاله « دىبور »[1] وهو يبحث رأى الفارابى فى المعرفة ، وقد أغفل ذكر الرأى الأول تماما لذا جاء حكمه سريعا فى هذه المسألة .

النبوة :

لقيت بعض الأفكار المنحرفة ، رواجا فى نطاق الفكر الاسلامى ابتداء

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٤٧ .

من عصر الترجمة فظهرت على مسرح الحياة الأدبية آراء تقلل من شأن الأنبياء ، بل ربما غالت فى ذلك فادعت أن مجيئهم كان عبثا . وكان محمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور وابن الراوندى أكثر المروجين لهذه الآراء .

يقول القاضى صاعد عن الرازى « وتقلد آراء سخيفة — وذم أقواما لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم وهو إلى جانب تقصيره فى الدين كان يكيد للأديان وكان يطعن فى النبوة». وقد رد على مزاعمه فى نقص الأديان والطعن على النبوة العالم الشيعى أبو حاتم الرازى فى كتاب أطلق عليه اسم « أعلام النبوة » كما ظهرت كتابات دقيقة لبعض رجال المعتزلة فى تثبيت دلائل النبوة ، ولاسيما بعد أن أخذت هذه الآراء المنحرفة صبغة العمل الفلسفى،وكان لكتاب « مخاريق الانبياء » لابن الراوندى أثر سيء بجانب أفكار الرازى فى هذه المسألة .

أمام هذه الآراء كان على الفارابى أن يبحث عن أساس نفسى فلسفى لتدعيم نظرية النبوة وذلك لبنائها على أساس متين أمام التيارات المناوئة ، فاهتدى إلى نظرية اعتقد أنها صحيحة فى حد ذاتها . وتقوم هذه النظرية على أن القوة المتخيلة — متى كانت صحيحة فى الإنسان وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج غير مستولية عليها استيلاء يستغرقها ولم تخضع هذه المخيلة للقوة الناطقة — فإنها يمكن أن تطلع على ما فى العقل الفعال من علوم ومعارف، ويكون لديها اقتدار على التنبوء بالمستقبل . وكلما كانت القوة المتخيلة أقوى كان اطلاعها وانباؤها أكثر ، حتى إذا انتهت إلى درجة الكمال كان لها نبوءة بالأشياء الآلهية .

هذه هي باختصار نظرية الفارابي في النبوة ، وهي كما نرى تقوم على أساس نفسي فلسفي ، وقد دعمها ببعض التلميحات التي جاءت في كتابه « المدينة الفاضلة » حين تكلم عن الاجتماع الإنساني وأنواعه ، وقرر أن أوسع أنواع الاجتماعات الإنسانية هو الاجتماع العام العالمي الذي يقتضي رئيسا له من الخصائص ما به يستطيع أن ينفذ الأوامر المكلف بتبليغها .

وإذا نظرنا إلى كلام الفارابي في اطاره الذي وضع فيه والملابسات التي أحاطت به نجد أنه لا غضاضة في قبول نظريته هذه على الرغم مما فيها من اعوجاج ، ولكن إذا قطعنا النظر عن هذه الملابسات فإننا نأخذ عليه أشياء في صميم هذه النظرية . لعل أظهرها أنها تقوم عنده على سلامة القوة المتخيلة ، وقوة التخييل من الناحية النفسية أقل مرتبة من القوة المدركة الناطقة التي يحصل بها التمييز بين الحق والباطل والخطأ والصواب ، وإذن فالحقائق التي يحصل عليها صاحب القوة الناطقة تكون أثبت من الحقائق التي يحصل عليها بالقوة المتخيلة . فإذا أضفنا إلى ذلك ن المحصلة النهائية لهذه النظرية أن القوة لديها تصبح كسبا من الإنسان ، حيث يرقى بمخيلته إلى مستوى يجعله يدرك الحقائق المودعة في العقل الفعال ، لكان لكل هذه الأمور ما يجعلها غير مقبولة . إننا عرفنا — ونحن ندرس رأى الفارابي في المعرفة — أن المعرفة تحصل بتصفية النفس من علائق المادة حتى يفاض عليها بالمعارف من أعلا ، وأن النفس متى كانت صقيلة انعكست عليها العلوم والمعارف بنفس درجة هذا الصقال ، وهنا تبينا أن المعتمد عليه هو القوة المتخيلة بتدخل من الإنسان نفسه . والمعارف الآتية عن هذا الطريق ليست في قوة الأخرى التي تأتي عن طريق الفيض .

وإذن فالنبوة أقل حينئذ — من الفلسفة الاشراقية ، كما أنها تسكون بفعل الانسان نفسه ، وهذا ما يتعارض مع الدين ، الذى يقرر أنها هبة من الله تعالى ، حيث يصنع من سيختارهم لتحمل عبء الرسالة على عين رعايته « ولتصنع على عينى » الله اعلم حيث يجعل رسالته » « ثم جئت على قدر ياموسى واصطنعتك لنفسى » .

المدينة الفاضلة

يعز على بعض الفلاسفة ألا يرى أمام ناظريه نظاما واقعيا للدولة يصادف هوى فى نفسه ورغبة ملحة يتطلع إليها ويرى تحقيقها فيستعيض عن هذا برسم صورة لما ينبغى أن يكون عليه هذا النظام فى شكل مدينة يسودها نظام من الحكم حسب تصوره وانه كاس نفسه . وهؤلاء يكونون من أصحاب النزعة التفاؤلية بالنسبة للحياة والواقع . فمدينتهم الفاضلة إن عز تحققها فى حياتهم لا ييأسون ، فربما حالت الأوضاع القائمة من سياسية واقتصادية و نفسية واجتماعية دون ذلك ، وليس معناه أطراد هذه الأحوال فى كل الأزمنة . لأن من سنة الكون أن الأيام دول وأن الدهر قلب فموانع اليوم قد تكون نفسها مقتضيات الغد ، وما يعتقد أنه حائل دون قيام نظام مرجو ، قد يكون دافعا لقيام هذا النظام فى المستقبل القريب .

وحسب هؤلاء المفكرين أنهم لم ينطووا على أنفسهم ، ولم ييأسوا مما يرون من واقع لا يستهوى نفوسهم وعقولهم . إنهم قد تجاوزوا موقف أولئك المتشائمين الذين تعلو نفوسهم موجات اليأس والقنوط من هول ما يرون بحيث تغلق عقولهم دون إبداء رأى جديد فى نظام الدولة قد يكون له كبير الاثر فى يوم من الأيام وإن طال مداه .

وتطلع هذه الطائفة من المفكرين إلى نظام أفضل للدولة ، مسألة قديمة ، وليس بلازم أن يكون كل هؤلاء قد كتبوا أفكارهم . ويكفى أن بعضهم قد خلف لنا تصوره فى شكل الدولة التى يتطلع إلى تحققها ، ومن أقدم

النظريات المنظمة التى وصلتنا فى هذه المسألة ما كتبه المهندس العالم الايونى « هيبوداموس » الذى تأثر به « أفلاطون » إلى حد كبير عند ما رسم نظريته فى الدولة فى كتابه الشهير « الجمهورية » وفى أواخر عصر النهضة وأوائل العصور الحديثة كتب « توماس مور » عن « اليوتوبيا » المدينة الخيالية كما كتب « كامبانيلا » عن مدينة الشمس، وكتب فرنسيس بيكون عن « اتلانتس الجديدة » وهى مدينة متخيلة كان يحلم بها لتحقيق السعادة بين جنباتها لأكبر عدد من البشر ، كما تصور عدد من المفكرين الغربيين فى القرن الثامن عشر نظاما للدولة ، جمعه المؤرخ الأمريكى المعاصر « كارل بيكر » فى كتاب أطلق عليه اسم « المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر » .

والفارابى من بين هؤلاء جميعا هو الذى قدم لنا صورة لمدينة تقوم على أسس من طبيعة الإجتماع الإنسانى ، وكان للدين الإسلامى أثر واضح فى تدعيم هذه الأسس ، لا تساق هذا الدين مع الطبيعة الإنسانية ، ولكى تتضح الصورة أكثر ، عمد إلى بيان الأسس التى يقوم عليها المدن الاخرى ، التى لا ترقى إلى مستوى « المدينة الفاضلة » وسنبين تصوره لهذه المدينة مبرزين الأسس التى تقوم عليها عنده . والغاية التى تكون من وراء قيامها ، والشروط الواجبة فى رئيسها .

إن المدينة الفاضلة فى نظر الفارابى تقوم على أساس ضرورى من الاجتماع الإنسانى ، وهو هنا ليس صاحب نظرية جديدة ، فقد سبقه إلى هذا أفلاطون فى جمهوريته حيث قرر أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن سد حاجته بنفسه ، وافتقاره إلى معونة الآخرين ، ولما كان كل إنسان محتاجا إلى معونة الاخرين

لسد حاجاته ، وكان كل واحد صاحب حاجات كثيرة ، فقد لزم أن يتألف عدد كبير من الناس ليكفى بعضهم بعضا . وإنما الجديد لدى الفارابى أن مدينته ليست بنفس الصورة التى صور بها أفلاطون جمهوريته . فالشيوعية فى المال والنساء دعامة أساسية فى الجمهورية ، بينما يقوم النظام فى المدينةالفاضلة على أساس من الدين والعقل والمثالية ، كما أن تصور الفارابى لحدود مدينته لايقف عند الحدود التى جاءت فى الجمهورية . وهنا يتحدث الفارابى عن أنواع الاجتماع الانسانى ، فيقسمها أولا إلى نوعين : كاملة وغير كاملة .

والاجتماعات الكاملة تنقسم بدورها ثلاثة أقسام عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى هى اجتماعات الجماعات كلها فى المعمورة ، وهى أكمل الاجتماعات ، والوسطى هى اجتماع أفراد أمة فى جزء من المعمورة ، والصغرى هى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن فى أمة[1] .

والاجتماعات الغير كاملة هى اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم الاجتماع فى سكة أو فى منزل .

وهنا يلاحظ أن الفارابى — وهو يتحدث عن الاجتماعات الكاملة — قد تأثر إلى حد كبير بنظرية الدين الاسلامى العالمية ، حيث نراه يؤثر هذا النوع من الاجتماع الذى ينظر إلى الناس جميعا كأنهم أبناء أسرة واحدة ، بغض النظر عن فوارق اللغة واللون والجنس ، وهذا مالم يخطر ببال أحد من السابقين وبالأخص أفلاطون فى جمهوريته .

ويستعرض الفارابى الروابط التى تجمع بين المجتمعين ، فيعدد أنواعها ، ولايناقش مالم يرقه منها ، وحسبه بعد هذا الاستعراض أن يتمسك برابطة واحدة

(١) المدينة الفاضلة ص ٧٧ .

هى رابطة العدالة التى يقوم على تحقيقها كل فرد فى المجتمع ، والتى ينبغى أن يكون « الرئيس » هو مثلها الأعلى . وهو هنا يعتبر رائدا لفيلسوف الفكر الاجتماعى « جان جاك روسو » وغيره من علماء الاجتماع ، لأنه سبقهم إلى الحديث عن أنواع التعاقد التى ينزل عليها أصحاب الاجتماع الواحد .

ومن الأسس الهامة التى يقوم عليها نظام المدينة الفاضلة « التعاون » التام بين أفرادها . ومظهر هذا التعاون أن يؤدى كل فرد وظيفته التى نيطت به ، كما يؤدى كل عضو فى الجسم دوره ، وفى أداء كل عضو لمهمته يكون الشكل سليما ، وهذه الفكرة أيضا لها أساس إسلامى واضح ذلك لأن الإسلام يحض على التعاون على البر والتقوى ، كما أنه يشبه المسلمين فى تعاونهم بالبنيان يشد بعضه بعضا . ولاشك أن اجتماعا هذا شأنه سيؤدى بالضرورة إلى تحقيق السعادة والخيرات لجميع الناس الذين يساهمون فى تدعيمه .

والفارابى يؤمن أشد الإيمان بالدور الرائد الذى ينبغى أن يقوم به رئيس المدينة لأنه فى نظر الآخرين الأسوة والقدوة وهو من المدنية بمنزلة القلب من الجسد ، ويقول فى ذلك : « وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة ، متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، فكذلك المدينة ، أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس[1] .

ويلاحظ أن الفارابى هنا من الذين يرون أن الاصلاح السياسى مقدم على الاصلاح الاجتماعى وهما رأيان يعتوران مناهج الاصلاح فى كل زمان ، لأن صلاح الرعية فى نظره بصلاح الراعى ، وهذا الرأى قد رأيناه حديثا عند

(١) المدينة الفاضلة ص ٨٣ .

المصلح الاسلامى المعروف ، السيد جمال الدين الأفغانى ، ومظهر ذلك لدى الفارابى أنه وضع لرئيس المدينة مجموعة من الشروط والواجبات بحيث لو تحققت لأدى ذلك بالضرورة إلى صلاح المجتمع من وجهة نظره ، وهذا الرأى — فى نظرنا — ليس صحيحا دائما ، أو على أقل تقدير ليس فى قوة الرأى القائل بأهمية الاصلاح الاجتماعى أولا ، ذلك لأن رئيس المدينة قد يكون جامعا لكل الخصال والفضائل ، وقد يكون ذا تطلع إلى تحقيق نظام ثابت للمجتمع يقوم على العدالة بين أفراده ، ولكنه قد يصادف مجتمعا ذا طبيعة نافرة ، لا تصلحها الكلمة الهادية والتوجيه الراشد ، فيصبح تطبيقه لمبادىء العدالة حينئذ قائما على أساس من القسر والجبر ، فيصطدم فى كثير من الأحيان مع جماهير هذا المجتمع . لذا نرى أن الرأى القائل بتربية المجتمع أولا على أسس من القيم العالية والفضائل الحسنة هو الأقرب إلى الوضع الصحيح ، وهذا ما دعا إليه من المحدثين الشيخ محمد عبده ، وقد فاق بذلك أستاذه جمال الدين فى منهجه الاصلاحى .

ويحسن أن نسرد الشروط التى شرطها الفارابى لرئيس المدينة حتى يتحقق بها على يديه السعادة للناس ، يقول الفارابى : « إن الرئيس الحقيقى هو رئيس الأمة الفاضلة — ورئيس المعمورة كلها ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس ، بل هو فوق الجميع ، وليس فى وسع كل إنسان أن يكون رئيسا لأن للرئاسة صفات لا وجود لها فى كل شخص ، وإنما يكون الرئيس إنسانا قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلا ومعقولا بالفعل ، وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع حتى صارت قادرة فى اليقظة أو فى وقت النوم أن تقبل الجزئيات عن العقل الفعال ، فالإنسان الذى حل فيه العقل الفعال هو الذى يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله إلى العقل

الفعال ويكون حكيما وفيلسوفا ، ويكون فى أكمل مراتب الانسانية ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة ، كما يجب أن يكون الرئيس تام الأعضاء ، جيد الفهم والتصور لكل مايقال له ، جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ، جيد الفطنة ذكيا ، إذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له ، محبا للتعليم والاستفادة ، منقادا له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه ، غير شره على المأكول والمشروب ، محبا للصدق وأهله مبغضا للكذب وذويه ، كبير النفس ، محبا للكرامة محتقرا للمال ، ولسائر أعراض الدنيا ، محبا للعدل وأهله ، مبغضا للجور والظلم ، قوى العزيمة على الشىء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل جسورا مقداما غير خواف ولا ضعيف النفس (١) .

وهذه الشروط — كما نرى — نادرة التحقق فى إنسان ما إلا أن يكون نبيا اختاره الله لتبليغ رسالته وصنعه على عين رعايته ، وهنا يختلط لدى الفارابى الرئيس الفيلسوف بالمعنى السياسى ، والنبى المرسل طالما أن كلا منهما قد جمع هذه الشروط ، وربما كان تصور الرئيس الواحد منبعثا من التصور الاسلامى للنبى الخاتم ، الذى تخضع لتعاليمه كل الدنيا ، ولكن لما كان هذا الأمر غير متحقق بعد أن ختمت النبوات بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وبعد أن أثبت الواقع أن الخلافة لا يمكن أن تحل محل النبوة من كل وجه ، فإن الفارابى قد تنازل عن شرط الرئيس الواحد ، وجوز وجود رئيسين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، إذا اجتمعت فيهم جميعا الشروط السابقة ، وهنا يظهر الفارابى متأرجحا بين نظرة الدين إلى القيادة على يد

(١) المدينة الفاضلة ص ٨٣ — ٨٥ .

نبى أو خليفة ، وبين نظرة أفلاطون الذى يجوز تعدد الرؤساء بشرط أن يكونوا من ذوى الحكمة والفلسفة .

وليست المدينة الفاضلة عند الفارابى إلا صورة صادقة لفلسفته المثالية المتعالية ، ولروحه الشفافة ونفسه المرهفة وتدينه الأصيل ، وهى وإن كانت قد جاوزت الواقع كثيرا إلا أن مرجع ذلك إلى اشتياقه إلى اجتماع تتحقق فيه آماله ، ويبدو أن الأحكام والتصورات تكون غالبا انعكاسا لنفسية أصحابها والفارابى من ذلك النفر الذين طال تأملهم فى الكون ، والحكمة التى ينطوى عليها وجوده ، والذين يرون أن الخير فطرى فى البشر ، وأن الشر ليس إلا عوارض طارئة ، وليس بمستحيل على خالق هذا الكون أن يحقق وجود مجتمع يكون على غرار عالم المجردات من حيث الصفاء والطهر ، فلا يكون فيه مكان لجريمة ، ولا موضع لرذيلة . نعم « إن مدينة الفارابى غذاؤها التفكير ، وسكانها العقول المفارقة وحيزها عالم المثل ، وإذا وجدنا فيها أحيانا وصفا للواقع ، فإما أن يكون هذا الوصف منطلقا لما بعده ، وتمهيدا محسوسا للخوض فى المجردات ، إذ لا يجوز أبدا البدء بالمجرد القاحل ، بل لابد من التمهيد له بالمدى المحسوس[1] ولو لم يكن فيها إلا إرضاء لنفسه ولنفس من عز عليهم وجود مثالية تتجاوز هذا الواقع الأليم ، لكفى ، ولكن هيهات أن ترضى ذوى النفوس الصغيرة والآمال المادية المحدودة .

---

(١) د . محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ص ٥٠٩

الأخلاق :

• تحقق الفارابى بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة ، فعاش عيشة الزهاد والصوفية . لم يجد ملذات الدنيا سبيلا إلى نفسه ، لأنه آثر حياة الفكر والتأمل ، لقد استهوته العزلة منذ شبابه الباكر ، فكان يخرج وحده إلى ملتقى الأنهار والاشجار فى دمشق حيث الطبيعة الضاحكة المرحة ، فيروى ظمأه من رحيقها وروحه من سلسبيلها ، وعقله مما انطوت عليه من قوانين الحكمة وسر الوجود . وهو هنا مضرب الأمثال فى الأخلاق العملية التى تتضاءل دونها عشرات النظريات التى يسوقها الاخلاقيون دون أن يكون لها صدى فى هذا الواقع الأليم .

هذا من حيث أخلاقه العملية ، وأما نظريته الأخلاقية فقد جاءت متفرقة فى كتبه المختلفة ، غير أن كتابه « تحصيل السعادة » كان أكثرها إلماما بآرائه فى الأخلاق والسلوك ، حيث ربط نظريته الخلقية بنظريته فى السعادة ، والأولى منهما هى السبب المباشر لحصول الثانية أى أن الثانية هى الغاية والأولى هى الوسيلة لتحقيقها .

• لقد اهتم الفارابى أيما اهتمام بوضع القوانين الأساسية التى ينبغى أن يكون عليها السلوك الإنسانى ، وذلك من خلال نظريته الأخلاقية ، وهذه النظرية تكونت لديه من مصادر عدة ، فكان لفلسفة أفلاطون الخلقية ، أثر فى تكوينها ، كما كان لأرسطو أثر كذلك لايقلُ عن أثر أفلاطون ، إلا أن الأثر الأكبر فى تكوين هذه النظرية لديه كان يرجع إلى الدين الإسلامى نفسه وإلى طبيعة

الفارابي المتعالية . وأول مايلفت النظر لمن يطالع نظريته الخلقية هو اعترافه الصريح بأن السلوك الذى لايقوم على العلم لايسمى فاضلا ولو كان فى الواقع كذلك . طالما أن صاحبه لايعرف أساس هذا السلوك ، فالإنسان الذى يسلك سلوكا عفويا هو فى الحقيقة ليس فاضلا ولو كان يشبه سلوك الفضلاء ، لأن سلوكه هذا غير مطابق لنظرية معروفة لديه ، وهو هنا يذكرنا بما كتبه أرسطو فى مقدمه كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » بأن العلم النظرى للمبادىء الخلقية قد يشد من عزم فتيان كرام فيندفعون نحو تحقيق الخير على هدى وبصيرة ، كما أن فى نظرته هذه وجه شبه بينه وبين سقراط ، الذى قرر أن المعرفة هى الفضيلة ، والفضيلة هى المعرفة .

* ومما يلفت النظر فى نظرية الفارابى الخلقية أنه أعطى للعقل الثقة الكاملة والاستقلال التام فى الحكم على الأشياء بالخير أو الشر ، وهو هنا يعارض فريقا من المتكلمين . وبالأخص الأشعرية الذين كانوا يذهبون إلى أن الشرع هو الذى يحكم على الاشياء من حيث الخير والشر أو الحسن والقبح وأن العقل لايمكن أن يستقل بوضع قواعد للسلوك الانسانى ، بل المعول عليه هنا هو الشرع ، لأنه حدد السلوك السوى فى معنى « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

* ويعلل الفارابى لهذا بأن للنفس الإنسانية بطبيعتها نزوعا نحو تحقيق الأفعال ، كما أن لها إرادة ، وهى لدى الإنسان وحده تقوم على الاختيار والحرية ، والاختيار يقوم على الروية العقلية . وهو لايوجد إلا حيث يوجد العقل ، فهو متوقف على أسباب من الفكر (١) .

---

(١) دىبور تاريخ الفلسفة ، فى الاسلام ص ١٥٠

* ويقرر الفارابى أن الانسان مهما أوتى من قوة الإرادة ، فلن يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهرا ناقصا ، لأن المادة تقف فى سبيله ، ومن ثم فإن حرية النفس الناطقة لا تكمل إلا إذا تحررت من قيود المادة وصارت عقلا بالفعل ، وهذه هى السعادة العظمى التى ينبغى أن تطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق (١) .

* وكأنى بالفارابى فى هذا المقام ينظر إلى جماهير الناس من خلال نفسه ، لأن تحرر النفس من أسر الشهوات أمر عسير ، ولا يتيسر إلا للقلائل من ذوى العزم لذا نرى أن خلقية الفارابى ضرب من المثالية كما سبق أن أشرنا .

* وقد ساق لنا الفارابى فى كتاب « تحصيل السعادة » تصويرا دقيقا للفضائل التى يمكن أن توجد فى المجتمع المتحضر ، فقرر أنها أربعة أنواع :

[أ] الفضائل النظرية :

وهى العلوم التى يكون الغرض منها حصول المعلومات فى الذهن ببراهين يقينية .

[ب] الفضائل الفكرية :

وهى القوة التى يتمكن بها الإنسان من استنباط ماهو الأنفع فى غاية مافاضلة لطائفة من أهل المدينة ، أو لأهل منزل ، والقدرة على سن القواعد والقوانين التى ينبغى اتباعها .

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

[ج] الفضائل الخلقية : وهى التى يتوخى بها الإنسان فعل الخير ولا يمكن للانسان أن يوفى أفعالها إلا باستعمال سائر الفضائل كلها . وهنا يكرر الفارابى رأيه الذى ذكرناه من قبل ، وهو تفضيل قيام الفضائل الخلقية على الفضائل الفكرية ، لأنه كلما كانت الثانية أكمل كانت الأولى كذلك .

[د] الفضائل العملية : وهى تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة ، بحيث تكون ترجمة أمينة للمبادىء الخلقية النظرية(١) .

* وثمرة الأخلاق عند الفارابى — كما أشرنا — هى تحقيق السعادة للبشر ، وهذه السعادة ينبغى أن تطلب لذاتها ، لا لشىء وراءها ، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة وتبلغ النفس مرتبة السعادة العظمى بأفعال إرادية ، بعضها فكرى كالاطلاع على كتب الفلاسفة ، وبعضها بدنى ، ويكون على نمط معين محدد بحيث تحصل على هيئة مقدرة محدودة . ونلاحظ أن الفارابى لم يفصح عن هيئة هذه الأفعال البدنية ، وكان الأولى به كفيلسوف مسلم أن يشير إلى الأعمال الظاهرة فى العبادات الشرعية ، وما يمكن أن تقوم به من مهمة فى هذا السبيل .

(١) د . محمد عبد الرحمن مرحبا . من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤٥٥

مؤلفات الفارابى

* أحصى بعض المؤرخين كتب الفارابى فبلغت لديه مائة وعشرين كتابا ، كما بلغت لدى مؤرخ آخر خمسة وسبعين ومائة ، غير أن هذه الكتب لم يبق منها بين أيدينا ألا القليل . وهى أقرب إلى الرسائل الصغيرة منها إلى الكتب المسهبة المطولة ، ويعلو بعضها أحيانا مسحة من الألغاز والضبابية ، وبخاصة كتاب « نصوص الحكم » .

وتنقسم أعمال الفارابى إلى قسمين :

[أ] مؤلفات مبتكرة . أى من إنشائه هو .

[ب] شروح وتعليقات على أعمال بعض السابقين .

فأما الكتب المؤلفة فهى :

١ — فصوص الحكم .

٢ — آراء أهل المدينة الفاضلة .

٣ — عيون المسائل .

٤ — السياسة المدنية .

٥ — التنبيه على سبيل السعادة .

٦ — المسائل الفلسفية والاجوبة عنها .

٧ — تحصيل السعادة .

٨ — الجمع بين رأيى الحكيمين

٩ — ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

١٠ — رسالة فى معانى العقل .

١١ — احصاء العلوم .

وأما الشروح والتعليقات فهى :

١ — شرح كتاب البرهان فى المنطق .

٢ — شرح كتاب الخطابة .

٣ — شرح كتاب الجدل .

٤ — شرح كتاب المغالطات .

٥ — شرح كتاب القياس .

٦ — شرح المقولات .

٧ — السماء والعالم .

٨ — السماع الطبيعى .

٩ — الآثار العلوية .

١٠ — الأخلاق .

وهذه الشروح كلها على كتب أرسطو .

وله شروح أخرى على كتب فلاسفة آخرين منها :

١ — شرح رسالة زينون الكبير .

٢ — شرح كتاب المجسطى لبطليموس .

٣ — مقالة فى العقل للاسكندر الأفروديسى .

٤ — مقالة فى أغراض الحكيم .

* ولو قدر لكل ما كتبه الفارابى أن يصل إلى أيدينا فلربما كان الحكم عليه ذا وجه آخر ، وحسبه أنه كان ذا نزعة تأملية ، عاش فى عالم العقل ابتغاء الخلود ، فانيافى فى مجردات العقل كما يقول عنه « ديبور » ورائدا للفلسفة الإسلامية كما يقول عنه« ديتريصى »من المحدثين ،ولكن كما هو شأن أهل الظاهر يقفون دائما من أصحاب الفكر الحر موقف الرفض ، فقد حكموا عليه بالزندقة نظرا لأن بعض آرائه قد لا يوجد له مبرر فى ظاهر الشرع ،أو بمعنى آخر ، بالنسبة لفهم أصحاب النظرة الظاهرية ، وذلك على الرغم مما أثر عنه من حياة الزهد والتأمل .

الفصل الثالث

ابن سينا

ظهر ابن سينا فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ، بعد أن شق الفكر الإسلامى طريقه وسط الأفكار الاخرى الواردة ، وتحددت سماته وتميزت قسماته وذلك بفضل جهود السابقين من أمثال الكندى والفارابى ، فإذا كان الأول قد لفت الأنظار بمعالجته لكثير من المشاكل الفكرية والثانى قد أتم بناء فلسفة إسلامية متميزة إلى حد ما فإن ابن سينا قد ورث هذه التركة التى جعلت السبيل أمامه ممهداً والطريق معبدا والغاية قريبة المنال ، فخلف للدارسين تلك الثروة العلمية الضخمة فى معظم نواحى المعرفة الإنسانية والتى لا تزال آثارها باقية حتى عصورنا الحاضرة .

وقد اختلفت أنظار الباحثين فى مذهب ابن سينا الفلسفى ، فبينما يضعه البعض على قمة مفكرى الإسلام على الإطلاق ، نظرا لعموم فلسفته وعمقها وذيوعها وانتشارها ، نرى البعض الآخر يقرر أنه لم يكن إلا شارحا لفلسفة السابقين وأن معظم آرائه التى جاءت فى موسوعته الكبرى « الشفاء » ليست إلا ترديداً لآراء الفارابى الفلسفية وغيره من الفلاسفة السابقين وأن عبقريته ومهارته إنما تتجليان فى كيفية تنسيقه وجمعه لهذه الآراء بحيث أصبحت سهلة التناول قريبة المأخذ للدراسين والباحثين ، ويقول ديبور فى

ذلك : « لم يكن من شأن ابن سينا أن يقيد نفسه بمذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله ، أنى أصابه ، مؤثرا الشروح السطحية التى وضعها « ثامسطيوس » لمذهب أرسطو ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذى التقى فى تآليفه جميع المذاهب وكان أسبق كتاب المختصرات الجامعة فى العالم ، وقد عرف كيف يجمع مادة بحثه التى اقتبسها من كل صوب ، جمعا تتجلى فيه المهارة ، كما عرف كيف يعرضها فى صوره سهلة الفهم[1] » .

ويسوق أصحاب هذا الرأى — وعلى رأسهم ديبور — دليلا واضحا على صحة ما يقولون فيرون أن ابن سينا كان من المشتغلين بأمور السياسة ، المقبلين على متاع الدنيا ، فما له ولمشقة العناية بالفلسفة حتى ينتج فيها مذهبا أصيلا مبتكرا ، إن الفلسفة تتغيا العلم بالموجودات كما هى عليه ، ولا يحصل هذا إلا لمن أفرغ جهده ونشاطه لهذه المهمة ، وكيف يتأتى لابن سينا ذلك وقد كان لمجلس اللهو والشراب جزء من برنامجه اليومى كما يذكر عنه تلميذه أبو عبيد الله الجوزجانى .

وليس لنا أن ننساق وراء واحد من الرأيين ، إلا بعد أن نعرض لأهم المسائل والقضايا التى تعرض لها ابن سينا فى ميدان الفلسفة العام ، محاولين بيان ما فيها من أصالة إن وجدت أو تقليد ، وذلك بعد عرض سريع لحياته ، ربما يكون له أثر واضح فى القاء مزيد من الضوء على آرائه وأفكاره التى سنتعرض لها .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦٦ .

حياة ابن سينا :

كتب ابن سينا جزءاً من تاريخ حياته بيده ، وأتمه من بعده تلميذه أبو عبيده الله الجوزجانى ، وفاء لسيرة أستاذه وقياما بواجبه نحو التاريخ ، ومن هذين المصدرين نقدم صورة مختصرة لحياة هذا الفيلسوف .

ولد ابن سينا سنة ٣٧٠ هـ ٩٨٠ م بحسب رواية كل من القفطى وابن خلكان فى قرية « أفشنة » من أعمال بخارى من بلاد فارس ، وفى بخارى تلقى علومه الأولى فاستظهر القرآن الكريم ، وألم بجزء من العلوم الدينية وعلم النجوم وهو فى سن العاشرة ، وقد وفد على بخارى وهو فى هذا السن جماعة من دعاة الاسماعلية وكان والده ممن استجاب لدعوتهم ، ولكن ابن سينا يصرح بأنه كان يردد أقوالهم بلسانه فقط دون أن يعتقد مذهبهم ، وقد ظل منصرفا إلى تحصيل العلم ، فتلقى علوم الرياضة والطبيعة والمنطق ومابعد الطبيعة من أساتذتها كما درس الطب على عيسى بن يحيى الذى اشتهر بالأستاذية فى زمانه ، ولم يكد يبلغ ابن سينا السادسة عشرة من عمره حتى ذاعت شهرته فى الطب ، فقصده الأطباء من كل مكان ، ولم يقف فى دراسته للطب عند الناحية النظرية ، بل تجاوز ذلك إلى عيادة المرضى ومراقبتهم لمعرفة تطور المرض ، وأجرى عليهم تجاربه الشخصية لمعرفة أ"" التطبيب ، وهذا ما تأخذ به الطرق الحديثة فى الطب والعلاج .

وقد خص علوم الفلسفة والحكمة بموفور عنايته ، فاستغرقت من سنى حياته ـ حتى هذا العمر الذى أشرنا إليه ـ سنتين ، حصل فيهما على أكبر قسط من هذه الدراسة ، ويذكر عن نفسه أنه كان كلما استعصت عليه مسألة من مسائل

الفلسفة يهرع إلى الصلاة والدعاء إلى الله ليفتح له ما انغلق من المسائل ، ولقد واصل النهار بالليل ، فى سبيل الوصول إلى مبتغاه ، وكان كلما غلبه النعاس تناول قدحا من الشراب حتى يعينه على السهر وكم من مرة رأى فى منامه حلولا لمسائل فلسفية عرضت له أثناء يقظته ولم يجد لها حلا فكان يستيقظ من فوره ويسجلها فى القرطاس حتى لا تضيع منه .

ويعترف ابن سينا بأستاذية الفارابى ، فيقرر أنه قرأ كتاب أرسطو « مابعد الطبيعة » أربعين مرة حتى أصبح محفوظا له عن ظهر قلب ، ولكنه كان حتى ذلك الوقت غير مفهوم لديه وقد اتفق أن مر يوما فى سوق الوراقين فعرض عليه أحد البائعين كتابا وطلب منه ثلاثة دراهم ثمنا له فابتاعه ابن سينا بعد ممانعة وكان هذا الكتاب من تآليف الفارابى فى بيان أغراض مابعد الطبيعة لأرسطو ولما قرأه انفتح له ما كان قد أغلق من قبل .

وعندما بلغ ابن سينا سن السابعة عشرة كان سلطان بخارى نوح ابن منصور قد أصيب بمرض أعجز جميع الأطباء ، فعالجه ابن سينا حتى شفى على يديه ، فقربه السلطان إلى رحابه وفتح له خزائن كتبه ، فكان هذا الصنيع خير هدية قدمت لفيلسوفنا . فعكف على قراءة مافيها من نفائس الكتب فى كل العلوم والفنون فأثرى اطلاعه على هذه العلوم حياته العلمية والفكرية .

وبعد وفاة والده وهو فى الثانية والعشرين من عمره ، رحل عن بخارى إلى جرجان وبعض مدن خوارزم ، وأثناء إقامته بجرجان تعرف عليه كثير من طلاب العلم ، لعل أظهرهم أبو عبيد الله الجوزجانى الذى لازمه حتى نهاية حياته ، والذى أتم سيرته من بعده . وعلى أثر الاضطرابات السياسية التى حصلت للبلاد رحل إلى همذان وعالج أميرها شمس الدولة من مرض عضال ألم

به فاتخذه وزيرا له وفى هـذه الاثناء كتب قسم الطبيعيات من موسوعة « الشفاء » ثم تابع تأليف « القانون » فى الطب الذى كان قد بدأه وهو فى جرجان ويبدو أن لقب « الشيخ الرئيس » قد استحقه نتيجة لجمعه بين العلم والوزارة ، ولكن هذه المهمة لا تدوم ، فسرعان ماقلب له الزمن ظهر المجن ، فقد توفى الأمير شمس الدولة ، وتولى ابنه مكانه ، وطلب أن يستوزر الشيخ الرئيس ،ولكنه أعرض عن ذلك ، مفضلا الاقامة فى كنف علاء الدولة أمير أصفهان فكاتبه سرا فى رغبته ، فلما علم بذلك تاج الملك سجنه فى قلعة فردجان ، حيث مكث أربعة أشهر ، ولما فرج عنه أعيد إلى همذان ثم خرج منها متنكرا إلى أصفهان فاستقبله أميرها ، وأصبح أثيرا لديه ، وكان يستشيره فى كل أمور الدولة السياسية والحربية .

حقا كانت حياة ابن سينا صاخبة حافلة بالعمل والتأليف ، كما كانت مليئة أيضاً باللهو والاستمتاع والسهر والجهد ، فأصابه من جراء ذلك داء القولنج ، ولم يقو على معالجته ، فتوفى به ودفن فى همذا سنة ٤٢٨ هـ ١٠٣٧ م وله من العمر ثمانية وخمسون عاما . ولكن حياة العظماء لا تقاس بطولها ، بل بما تركته من آثار فى ميادين الفكر والعلم وكان ابن سينا من بين هؤلاء بلا نزاع .

ابن سينا بين علماء عصره :

يذكر بعض المؤرخين المحدثين أن ابن سينا كان مترجما صادق التعبير عن روح العصر الذى ظهر فيه وأن هذا هو سر ذيوع آرائه وانتشارها ، وأنه لم يفعل ما فعله الفارابى من قبله ، حين انسلخ عن الحياة العامة ، وإنما عاش

حياته بكل ماتحمل الكلمة من معنى ، وعلى الرغم من الشهرة وذيوع الصيت اللتين كانتا لابن سينا ، إلا أنه كان فى العبقرية دون مواطن له ، متقدم عليه بزمان قليل هو « أبو القاسم الفردوسى » صاحب « الشاهنامة » كتاب الملوك ، وهى قصيدة أودعها تجارب حياته ، يبلغ عـدد أبياتها ستين ألفا وتتضاءل أمامها أعمال الشعراء قديماً وحديثاً كما أن ابن سينا كان أقل شأنا فى الناحية العلمية من أبى الريحان البيرونى[1] .

جهوده :

كان ابن سينا وافر الإنتاج كثير التأليف ، فاقت مؤلفاته بشمولها جميع ما خلفه الفلاسفة قبله أمثال الكندى والفارابى والرازى ، وامتاز — بجانب ذلك كله — بطلاوة الأسلوب وجمال التعبير وتقصى المسائل التى يعرض لها ، ولعل هذا هو السر الذى جعله فى وقت قصير يحتل مكانة الفارابى على الرغم من اعترافه بأستاذيته كما أصبح — بحق — حامل لواء الأفلاطونية المحدثة فى بلاد الإسلام ، وقد أوتى ملكة التعبير الشعرى عن القضية الفلسفية ، كما ألبس آراءه وأفكاره صيغا شعرية وقد تجلى أسلوبه هذا فى قصة « حى بن يقظان » وقد ألف فى المنطق قصيدة شاملة أهداها إلى الأمير سهل بن محمد السهلى ، كما عرفت له أشعار فى الطب والعلم والفلسفة والتجارب والمواعظ التهذيبية ، واشهر قصائده العينية التى يصف فيها النفس ، وكيف هبطت لتحل بالجسم ، ثم كيفية عروجها مرة ثانية إلى عالمها الذى أتت منه .

وقد اشتهر ابن سينا — كما سبق أن أشرنا — بمؤلفاته التى بلغت

(١) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦٨ .

مائتين وستة وسبعين كتابا ، منها : موسوعته الكبرى « الشفاء » التى جمع فيها أقسام الفلسفة كلها من منطق ورياضيات وطبيعيات والهيات ، ومنها كتاب « الإشارات والتنبيهات » وهو من مؤلفاته المتأخرة التى أودع فيها رأيه النهائى فى المسائل التى تعرض لها ، ومن عنوان كل واحد من هذين الكتابين يمكن معرفة الغاية التى من أجلها ألفهما ابن سينا ، فالأول كانت غايته فيه تأكيد شفاء النفس إذا اتخذت الطريق الطبيعى لذلك وهو العلم والمعرفة ، وتوقى الشرور والآثام ، والثانى كان تنبيها إلى مسائل لم تكن قد استقامت بعد حتى وقت تأليفه لهذا الكتاب .

ومن الكتب المشهورة لابن سينا كتاب « الفلسفة المشرقية » و « منطق المشرقيين » ومن عنوان هذين الكتابين يمكن أن نفهم الغاية من تأليفهما أيضاً ، ففيهما تظهر محاولته الاستقلالية ، والتى يدعى فيها أن المشرقيين لابد أن يكون لهم استقلال عن آراء السابقين وهى فى نظرنا لاتعدو أن تكون أمراً ظاهريا فقط ، حيث ألبس كل الآراء القديمة ثوبا شرقيا وقد ظهر هذا بوضوح فى جانب المنطق ، فجميع المعارف فى هـذا العلم هى أرسطية فى الحقيقة ، وليس فيها أى جدة من هذه الناحية ، من هنا نقول إن الذين يقولون بالثنائية فى منهج ابن سينا وآرائه ليسوا على حق ، وذلك لأن ماقرره من أسرار الحكمة المشرقية هى خاصة به — كشرقى — وبمن على شاكلته من حيث حبهم وإدراكهم للحق لايمكن أن يثبت أمام الأدلة القاطعة التى تقرر خلاف ذلك. ولعل أبرز هذه الأدلة أن العلاقة بين مذهب المشائيين الذى شرحه فى موسوعته الشفاء وما على شاكلته من كتبه الأخرى وبين الحكمة المشرقية لا تعدو المفارقة الشكلية ، كما أن تلاميذه الذين أخذوا على أنفسهم حمل آرائه من بعده كابن المرزبان والشهرستانى والطوسى ، يرسمون لفلسفته صورة واحدة هى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة موافقة للنمط الإسلامى المعروف

وأن ناقديه ومن بينهم الغزالى وابن رشد لايشير مطلقا إلى هذه الثنائية المزعومة(١) .

والآن ندخل فى صميم الأعمال الفلسفية لدى ابن سينا حتى نستطيع أن نعطى فيها أحكاماً دقيقة فى كل مسألة نتعرض لها ، وسنجعل نصوصه الثابتة هى المحور الذى يدور حوله الحديث، فيما سندرسه ، وذلك قبل آراء الباحثين الذين يحكون على هذه الأعمال، وسيدور حديثنا حول عدد من النظريات والقضايا الفلسفية التى تشكل الهيكل العام لمذهبه الفلسفى .

رأى ابن سينا فى المنطق :

يعتبر المنطق مدخلا للدراسات الفلسفية وهو بهذا الاعتبار ضرورة لازمة للبحث من وجهة نظر الفيلسوف وقد يكون بهذه النظرة أداة أو آلة بها تقاس الأفكار والآراء ليعرف صحيحها من سقيمها ، كما قد ينظر إليه على أنه علم قائم برأسه وهو فى نفس الوقت جزء من الفلسفة بمعناها العام بصرف النظر عن الغاية المرجوة منه عند التطبيق وقد نظر ابن سينا إلى المنطق بهاتين النظرتين .

وأما الموضوعات الرئيسية لهذا العلم فيكاد يكون ابن سينا فيها مرددا لكلام أرسطو، إنه يقسم المعلوم من حيث وجوده الذهنى إلى تصور وإلى تصديق والأول : هو إدراك المفرد والثانى هو : إدراك النسبة الحكمية ولما كان التصور مجرد إدراك ساذج غير مصاحب للحكم، فإنه حينئذ لا يوصف بصدق ولا كذب ، وأما التصديق فهو إدراك ما بين طرفى المركب من علاقة نفيا أو إثباتا ، لذا كان مشتملا على الحكم ، ومن ثم فإنه يوصف بالصدق إن

(١) دكتور ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٨٤ .

طابق الخبر الواقع والكذب إن لم يطابقه ، وكل من التصور من التصديق إما أن يكون نظريا وإما أن يكون بدهياً ، فالأول ما يحتاج إلى نظر وتأمل وإعمال فكر ، والثانى ما لا يحتاج إلى ذلك ، وليس الكل من كل منهما نظريا ولا بدهياً ، فلو كان كل منهما نظريا لدار الأمر أو تسلسل ، والدور والتسلسل باطلان عقلا ، ولو كان كل منهما بدهياً لما جهلنا شيئاً ، وتستفاد التصورات النظرية المجهولة من المعلومة وكذلك التصديقات ، وإذن فهناك تصورات وتصديقات بدهية تدرك إدراكا مباشراً هي أساس إدراك النظرى منهما .

والذى يقرأ منطق ابن سينا لا يشعر بأى جديد من حيث الفكرة الأساسية — كما سبق أن أشرنا — غير أنه كان يتوسع كثيراً فى المسائل التى تحتاج إلى ذلك ، كما كان يكثر من ضرب الأمثلة التى كان يستمد أكثرها من علم الطب ، وقد كسا القضايا المنطقية روحا سهلة جذابة ، جعلت المنطق لديه يجاوز الروح الجافة التى تركه عليها أرسطو والشراح من بعده .

وقد توسع ابن سينا فى القضايا والأقيسة الشرطية ، وهو فى هذا قد خالف المعلم الأولى ، مؤثراً روح المدرسة الرواقية فى نظرتها إلى هذه القضايا ، والأقيسة المركبة منها ، وكان ابن سينا نفسه يصرح بأن الأقيسة الشرطية أكثر علوقا بالطبع من الأقيسة الحملية ، وفى هذا ما يجعلنا نقرر أنه كان هنا مبتكرا أكثر منه متأثراً بالرواقية .

وقد كان للبرهان عنده — كما كان عند أرسطو ومن سار على نهجه — القيمة الكبرى لأنه القياس المؤلف من قضايا يقينية لتوصل إلى اليقين والوصول إلى اليقين هو غاية العلم ، وهنا يبين ابن سينا أنواع القضايا التى تتركب منها

الأقيسة ، ويقسمها إلى : قضايا أولية ومادونها من متواترات ومشهورات، ويقرر أن المتواترات ليست حجة إلا لدى من علمها وأن المشهورات لا تشكل قياسا يقينيا ، وهنا يظهر إخلاص ابن سينا للمعلم الأول وشراحه ، وإن كان ذلك على حساب الدين الإسلامى ، وقد تصدى ابن تيمية لابن سينا فى هذا المقام ودافع عن القضايا المتواترة والمشهورة دفاعا عقليا رائعا . وغايته من ذلك الدفاع عن منهج الفكر الإسلامى ، ضد تطبيق مقولات المنطق الصورى عليه ، وظهر هذا فى كتابه الممتاز « الرد على المنطقيين[١] » .

كما ظهر اخلاص ابن سينا لأسطو أيضا وهو بصدد دراسة صورة القياس من حيث مايتركب منه ، فقد تمسك بما ذهب إليه أرسطو من ضرورة تركب القياس من مقدمتين ، تشتملان على ثلاثة حدود ، أصغر وأوسط وأكبر ، وأن الأوسط هو علة الحكم بالأكبر على الأصغر . ومرجع إيمان ابن سينا بتركيب القياس على هذا النحو هو ماجاء على لسان أرسطو فى هذا المقام مع أن الأمر هنا يقتضى نوعا من التمييز بين حالات المخاطبين بهذا القياس ، فقد يكون فيهم من يدرك نتيجة القياس من مقدمة واحدة ، أو ثنتين أو ثلاث ، ولعل تحقيق هذه المسألة على هذا الوضع هو الذى جعل ابن تيمية يتهم ابن سينا بالتقليد دون تمحيص المسائل تمحيصا عقليا[٢] .

وهنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهى : هل نتيجة كل من القياس المنطقى والاستقراء والتمثيل مختلفة أو متماثلة ؟ يرى المناطقة ويتابعهم ابن سينا أن القياس المنطقى نتيجته يقينية إذا كانت مقدماته كذلك بخلاف كل من

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٣٩٤ طبعة الهند سنة ١٩٤٩ وقد قمنا بتحقيقه والتقديم له والتعليق عليه ، بالاشتراك مع آخرين وقد صدر الجزء الأول منه . والثانى تحت الطبع .

(٢) نفس المصدر .

الاستقراء والتمثيل ، فنتيجتهما ظنية ، وفى هذا الموقف يغفل ابن سينا تحقيق المسألة تحقيقا دقيقاً ، ويناقش المسألة مناقشة المؤمن بكلام السابقين ، فيبين الفرق بين طبيعة كل من القياس والاستقراء والتمثيل ، ويقرر أن قياس التمثيل الذى يستعمله الفقهاء يكفى فى طريقة استدلالهم ، لأن الفقهيات ليست بحاجة أكثر من إفادة الظن . وقد حمل ابن تيمية على المناطقة فى هذا المقام حملة عنيفة بسبب هذا الموقف ، ولعل لابن سينا نصيب من هذه الحملة وقد قدم ابن تيميه الأدلة القاطعة على تساوى كل من القياس المنطقى والاستقراء والتمثيل من حيث ما تفيده نتيجة كل منها[1] . وموقفه جدير بالثقة والاحترام حيث لم يحترم السابقين لمجرد سبقهم وإنما خبر المسألة بمقياس عقلى صارم .

أقسام العلوم :

إذا استثنينا المنطق من قائمة تقسيم ابن سينا للعلوم على اعتبار أنه مدخل إلى العلوم أو آلة لها — وهو أحد وأبى ابن سينا — فإننا نلاحظ أنه يضع تقسيما للعلوم على النحو الآتى :

١ — العلم الطبيعى :

ويبحث فى الأمور المخالطة للمادة .

٢ — العلم الرياضى :

ويبحث أيضاً فى الأمور المخالطة للماده . دون أن تكون خاصة بمادة معينة .

(١) الرد على المنطقيين ص ٣٦٤ .

٣ — العلم الالهى :

ويبحث فى أمور لا تصلح لأن تخالط المادة ولا تدخلها الحركة ، وذلك مثل « واجب الوجود » .

٤ — العلم الكلى :

ويبحث فى أمور قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، وذلك كالوحدة والكثرة والكلى والجزئى ، والعلة والمعلول .

٥ — علم الأخلاق :

ويبحث فى ماينبغى أن يكون عليه سلوك الإنسان ، حتى يكون سعيداً فى دنياه وآخرته .

٦ — تدبير المنزل :

وموضوعه البحث فى ماينبغى أن يسلكه المرء مع أهل بيته .

٧ — تدبير المدينة :

ويبحث فى ماينبغى على الإنسان أن يسلكه مع غيره سلوكا كليا فى المدينة .

٨ — علم النبوة :

وهو الذى يأتى على ألسنة الرسل الأنبياء وبقصد تنظيم أحوال البشر فى مايقعهم فى الدنيا والدين ، وذلك على سنن الشرع الحنيف .

ولن نستطيع أن نبين رأى ابن سينا فى هذه العلوم كلها ، ولذا سنقصر الحديث عن بعضها مما يشكل أساساً لفلسفته الالهية .

الله والعالم عند ابن سينا :

نهج ابن سينا منهج القائلين بانقسام الوجود إلى واجب وممكن ، والفارابى هو أقرب الفلاسفة الذين تأثر بهم فى هذه المسألة، إنه عبر عن « الله » بواجب الوجود وعن العالم بممكن الوجود ، وليس بين الفارابى وابن سينا من مفارقة الا فى ايضاح الأخير لفكرته ايضاحا يعبر عن هضمه للسارها ، يقول ابن سينا :

« لا شك أن هنا وجودا ، وهذا الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، اما الواجب فهو الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال،واما الممكن الوجود فهو الذى متى فوض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال ، والواجب الوجود هو الضرورى الوجود،والممكن الوجود هو الذى لاضرورة فيه بوجه. أى لا فى وجوده ولا فى عدمه..ثم واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لا يكون بذاته ، أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشىء آخر أى شىء كان ؛ يلزم محال من فرض عدمه . وأما واجب الوجود لا بذاته فهو الذى لووضع شىء مما ليس هو صار واجب الوجود ، مثلا : أن الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين اثنين »[1] .

ويقول فى نص آخر « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أولا يكون ، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم ،

(١) النجاة : ص ٢٢٥ .

وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بذاته بعد مافرض موجودا ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا أو مثل شرط وجود علته صار واجبا ، وإن لم يقرن بها شروط لاحصول علة ولاعدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى لايجب ولا يمتنع»(١) .

ومن النصين السابقين نفهم أن ابن سينا يرى أن ممكن الوجود ليس له من ذاته شىء وراء مجرد الاستعداد والقبول للوجود أو العدم ، وأن المؤثر الحقيقى فى ايجاده أو اعدامه هو شىء خارج عن ذاته ، وقد وضح هذه الفكرة بقوله : ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » (٢) .

والعالم بجميع أجزائه ممكن ، ووجوده على هذه الصورة ليس لذاته ، وانما بفعل قوة خارجة عنه هى واجب الوجود ، وإلى هنا يمكن أن نقول أن ابن سينا لم يزد شيئا فى جوهر الفكرة على ما قاله ارسطو والفارابى من بعده .

ويظهر الفرق بينه وبين المعلم الأول فى كيفية تأثير الواجب فى الممكن ، فأرسطو يقرر أن التأثير لايتجاوز الحركة الأولى التى تخرج الممكن من حيز

---

(١) الإشارات والتنبيهات جـ ١ ص ١٩٤ .
(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .

العدم إلى الوجود والتحقق ، واما ابن سينا فقد فسر الحركة الأرسطية بمعنى يتفق مع الخلق والابداع والفعل والتأثير ، وهو هنا يظهر اخضاع الفلسفة للدين وإن كان لايتنازل عن اصطلاحات المعلم الأول ، يقول فى ذلك : « ووجود ما يوجد عنه على سبيل اللزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لان وجوده لاجل وجود شىء آخر غيره وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته (١) .

ويتصل بهذه المسألة أمر على جانب كبير من الأهمية وهو : ماهى العلاقة بين الوجب (الله) والممكن (العالم) من حيث الزمان ؟ إن واجب الوجود قديم بذاته بمعنى أنه لا أول لوجوده كما أن وجوده لذاته لالشىء آخر كما سبق أن بينا ، وممكن الوجود قد تحقق بتأثير واجب الوجود ، تأثير العلة فى معلولها ، ولكن هذا التأثير هل تحقق منذ تحقق المؤثر فيكون الممكن (العالم) قديما أو كان هناك فارق زمنى ، وكانت العلة فيه قابلة للتأثير ثم اتجهت إلى التأثير بالفعل بناء على فعل الإرادة فيكون العالم حادثا ؟

إن ابن سينا هنا يخرج المسألة على نحو مافعل الفارابى من قبل ، فلم يقل بالقدم المطلق كما ذهب إليه أرسطو ، كما لم يذهب إلى القول بالحدوث المطلق كما هو رأى المتكلمين وانما اتخذ رأيا وسطا بينهما ، وإن كانت النتيجة الحتمية لهذا الرأى . تقرر ميل ميل ابن سينا إلى رأى الفلسفة أكثر من رأى المتكلمين ، لقد آمن بقدم المادة والصورة والحركة والزمان ،

---

(١) النجاة : ص ٢٧٥ .

وأقام على صحة ماذهب إليه كثيرا من الأدلة التى لاتخرج فى حقيقتها على ماذكره أرسطو فى هذا المقام والحل الذى ظن بهابن سينا أنه أرضى الدين والفلسفة يظهر فى اعتناقه لفكرة القدم الذاتى والقدم الزمانى . فالاول خاص بواجب الوجود ومعناه عدم أولية الوجود مع قيام الواجب بنفسه ، أى أن وجوده لذاته ، والثانى يطلق على العالم ومعناه عدم أولية الوجود مع حاجته إلى من يوجده. وهذا هو الفرق بين القديمين ، فواجب الوجود جمع بين نوعى القدم : الذاتى والزمانى ، والعالم ليس له من النوعين إلا الثانى فقط وهنا يظهر ان ابن سينا من القائلين بمساوقة العالم — كمعلول — لواجب الوجود — كعلة — من حيث الزمان. وهذا يؤدى بالضرورة إلى وجود قديمين وهو مايصطدم مع العقيدة التى تقرر أن الله هو (الأول والآخر) .

ويبدو أن ابن سينا قد وقف بفكره هنا عند التحجر العقلى الذى يحاول مجابهة النصوص الدينية وتخريجها على طريقته . فالعقل يربط بين العلة والمعلول فى الوجود الخارجى وتساوقهما من حيث الزمان. وتطبيق هذه الضرورة فى مجال الالهيات هو مالايقبله منطق الدين ذلك لأن الله [واجب الوجود]. ليس علة عادية — إن سلمنا بصحة هذا المصطلح — بل هو المؤثر الحقيقى فى الوجود ، وهو فى نفس الوقت ذو إرادة حرة يفعل ما يشاء ويختار دون الخضوع لأية ضرورة عقلية ، إن منطق مذهب الفلاسفة فى هذا المقام — وابن سينا من بينهم — يؤدى بالضرورة إلى أن الله [واجب الوجود] يؤثر فى الموجودات الممكنة بالضرورة والطبع لا بالاختيار والإرادة ، وإذا كانت الإرادة من أخص أوصاف الذات الالهية فإن التضحية بها فى سبيل الوقوع تحت التصور الذهنى للارتباط الضرورى بين العلة والمعلول أمر

لايقبله العقل . إن ما توهمه ابن سينا هنا من أن القول بحدوث العالم بمعنى إيجاده بعد أن كان مسبوقا بالعدم يؤدى إلى محال من تجدد قصد أو ارادة أو قدرة أو تمكن أو غرض ، لاينهض أن يكون دليلا أمام ضرورة تفرد الله بالازلية المطلقة ، وهذا مايقرره العقل الصريح ، إنه لا يستبعد أن تكون القدرة القديمة مؤثرة فى الحادث فى الوقت الذى اتجهت فيه الإرادة إلى ذلك دون أن يلزم تجدد شىء فى ذاته سبحانه ، كما لايستبعد إطلاق وصف القدرة على الفعل على من لديه الاستعداد لذلك حتى ولولم يخلق فعلا . إن الذى ألجأ ابن سينا إلى هذا التخريج الذى يتعارض مع الدين هو احترامه لقضايا الفلسفة . ولو كان ذلك على حساب كل من الدين والفلسفة معا .

نظرية الفيض :

اقام ابن سينا نظرية فيض العالم عن الله على ثلاثة مبادىء رئيسية هى :

(أ) انقسام الموجود إلى واجب وممكن ، وافتقار الممكن فى وجوده إلى الواجب .

(ب) الواحد لايصدر عنه إلا واحد .

(ج) الإبداع التعقل .

وطبيعة الذات الالهية عند ابن سينا طبيعة خيرة ، والله سبحانه عقل محض لاتلابسه المادة بأية حال ، وفعله الأول يقوم على تعقل نظام الخير فى الوجود وكيف ينبغى أن يكون ، ولما كان التعقل علة للوجود كان من الضرورى أن يصدر من تعقل الإله لذاته معلول أول هو أيضا عقل ، يقول ابن سينا

فى ذلك : إن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لافى مادة ، فليس شىء من الأجسام ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام معلولا قريبا لذاته ، بل المعلول الأول عقل محض ، لأنه صورة لافى مادة ، هو أول العقول المفارقة التى عددناها ويشبه أن يكون هذا المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق (١) .

والعقل الأول — كما نرى — واحد موجود لابذاته ولكن بعلته فهو واجب الوجود بالغير ، وهو فى حد ذاته ممكن الوجود ، ومن تعقله لعلته يصدر عنه عقل ثان ومن تعقله لذاته يصدر عنه شيئان : نفس الفلك الأقصى (الأول) وجرمه . وهكذا يقال فى كل عقل حتى تنتهى سلسلة العقول إلى العقل الفعال وهو يقع فى المرتبة العاشرة بالنسبة للعقول قبله ، ومهمته تدبير عالم الكون والفساد (العالم الارضى) .

ويلاحظ أن فكرة العقل الأول قد حلت مشكلة صدور الكثير عن الواحد فى نظر الفلاسفة ، إذ واجب الوجود لم يصدر عنه إلا واحد مثله هو هذا العقل الأول ، ومنه بدأت الكثرة ، ويسقط الاعتراض القائل : إن مشكلة صدور الكثرة عن الواحد مازالت قائمة ، لأن العقل الاول صدر عنه عقل ثان ونفس الفلك الأول وجرمه ، ذلك لان الكثرة هنا بعدت عن واجب الوجود ، وكأن الفلاسفة انما يعنون بالمشكلة : استحالة صدور الكثير عن الواحد المطلق وهو واجب الوجود .

---

(١) النجا : ص ٤٥١ .

والكثرة التى حدثت بعد واجب الوجود والعقل الأول انما ترجع إلى مبدأ التعقل الذى أشرنا إليه . ولما كان العقل الأول قد تعددت نواحى تعقله فقد لزمه عن ذلك صدور الكثرة عنه ، وابن سينا يصور ذلك بقوله : « إن العقل الاول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذات ممكنة الوجود فى حد نفسها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الاول،وليست الكثرة له عن لأول فإن امكان وجوده أمر له بذاته لابسبب الأول . بل له من الاول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته ، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الاول[1] » .

* وفيض الموجودات عن المبدأ الأول ــ كما رأينا ــ عملية ضرورية لازمة لذات الواجب ، وابن سينا يقول بذلك صراحة . ويترتب على هذا القول أن يكون واجب الوجود فاعلا بالاضطرار وهذا ما يتنافى مع وصف يعتبر من أخص خصائص الذات الإلهية، وهو « الإرادة» ذلك الوصف الذى يخصص إيجاد أو إعدام الممكن فى وقت دون غيره ، والقرآن الكريم قد اشتمل على بعض الأيات التى تبرز هذا الوصف وتقرره ، مثل قوله تعالى : « فعال لما يريد » وقوله « وربك يخلق ما يشاء ويختار » وقوله « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شىء قدير » .

---

(١) النجاة : ص ٤٥٤ .

ولكن على الرغم من اعتراف أصحاب نظرية الفيض جميعهم ـ ومنهم ابن سينا طبعا ـ بذلك إلا أن لهم تأويلا خاصا فى مسألة الاضطرار فى الفعل المترتب على القول بالفيض الضرورى ، فابن سينا يقرر أنه اضطرار إرادى ، وليس بين الوصفين فى نظره أى تناقض ، إنه يعترف بأن « الأول راض بفيضان الكل عنه[1] » . وهو فى نفس الوقت مبدأ نظام الخير فى الوجود ومن تعقله لذلك يفيض عنه العقل الأول ، وذلك بحكم طبيعته الخيرة فيكون ذلك معقولا ، ويقرب من هذا ما جاء فى القرآن الكريم من تقرير كونه سبحانه رؤفا رحيما . وأن إيصال رحمته إلى عباده إنما هو إلزام من ذاته لذاته ، قال تعالى : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » . وإذا كان كل مافى العالم يفيض عن الله بتوسط العقول السماوية ، ويستمد من المبدأ الأول وجوبه وخيريته وكماله ، فإن العالم — بناء على ذلك — يكون مصطبغاً بصبغة إلهية ، وكان الله موجوداً فى كل شىء ، وكان كل شىء مظهراً من مظاهر الذات الإلهية[2] . وربما كانت هذه الفكرة لدى ابن سينا ذات أثر فى أفكار المفكرين الذين أتوا بعده ممن يقولون بفكرة « التجلى » وكان ابن عربى أكبر ممثل لهذه الفكرة فى الإسلام .

ونظرية الفيض عند ابن سينا — كما سبق أن ذكرنا — تقف بالعقول عند العقل العاشر ، وهذا مما يمكن أن يتوقف العقل فى قبوله ، وقد حاول ابن سينا أن يقدم دليلا على هذا العدد ،

---

(١) نفس المصدر ص ٤٤٩ .

(٢) د . جيل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٣٥

ولكنه دليل غير مقنع ، لأنه يقرر تعدد العقول فقط تبعاً لتعدد مراتبها، بالنسبة لواجب الوجود ، كما يقرر عدم تلسلسلها ، وذهابها فى العدد إلى مالا نهاية ، ولا يفهم منه أن يكون حاصراً لعددها .
يقول ابن سينا فى ذلك : « إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة ، وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلومات ، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا »[١].

ولما كان أمر عدد العقول بهذه المثابة فقد توجه إلى هذه النظرية من خلال حصر العقول فى هذا العدد كثيرا من الطعون ، لعل أدقها ما جاء على لسان كل من ابن تيمية وابن خلدون ، فالأول يوجه إليها نقده اللاذع الذى يقوم على تقرير أن حصر العقول فى العدد المذكور تحكم لا دليل عليه ، وليس من قبيل التقسيم العقلى المحصور[٢] ، والثانى يرى « أن هذا الذى ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه ، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به فى الترقى إلى الواجب ، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك ، ويخلق مالا تعلمون[٣] .

* ومصدر نظرية الفيض عند ابن سينا — كما كان عند الفارابى — هو « تساعيات » أفلوطين ففى هذا الكتاب تبدو هذه النظرية على شكل واضح ، فقد قرر أن العقل الذى يفيض عن « الواحد »

(١) النجاة : ص ٤٥٥ .
(٢) بغية المرتاد ص ٢٤٠ والرد على المنطقيين ص ٢١٤ .
(٣) المقدمة ص ٥١٦ .

كالنور الذى يفيض عن الشمس ، وأن الحقيقة المعقولة نور ، وأن الواحد فوق المعقولات كلها ، وهو بسيط ومكتف بنفسه ، وكل موجود بعده فهو مركب ، وهو لا يحبس الموجودات فى ذاته ، بل يفيض عنه وجود غيره ، وهو خير محض ، وكمال الخير يقتضى فيضه[١] .

* ولا شك أن فكرة هذا شأنها ، لا بد وأن تلقى قبولا من مفكر صاحب دين سماوى هو الدين الإسلامى ، ورد فى دستوره أن « الله نور السموات والأرض » وأن الخير فى الوجود دائما مرجعه إليه « ما أصابك من حسنة فمن الله » وهذا كله قد يقبله العقل ، ولكن الأمر الذى يتوقف فيه — خصوصا فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة — أن تكون كيفية الفيض أو الصدور كما عبر عنها ابن سينا ومن سبقه إليها من الفلاسفة ، ملتقية مع نظرية الخلق التى قررها الدين ، من حيث الطبيعة والتدرج ، كما أن محاولاتهم المتكررة التى تبين أن عالم الأفلاك والعقول فى الفلسفة يقابله عالم الملائكة فى الدين هى محاولات غير ناضجة ، لا سيما عندما يقولون بالوحدة بينهما ، يقول ابن سينا فى ذلك « وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعا ، لا يموتون كالانسان الذى يموت ، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لاتموت ، والحى الناطق غير الميت يسمى ملكا فالأفلاك تسمى ملائكة[٢] .

---

(١) د . جميل صليبا : ، تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٣٦

(٢) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٢٨

أدلة واجب الوجود

قدم ابن سينا أدلة على واجب الوجود بعيدة كل البعد عن أدلة المتكلمين، التى اعتمدوا فيها على المشاهدة والحس، حيث استدلوا على وجود الله بحدوث العالم، وقدموا لذلك بأن العالم متغير وكل متغير حادث.

أما هو فقد جعل أوضح الأدلة على واجب الوجود هو ذلك الدليل الذى يعتمد على « الوجود » نفسه، بغض النظر عن العالم الخارجى، فتأمل الذهن فى طبيعة الوجود سيؤدى بالضرورى إلى نتيجة عقلية مقررة لا تقبل الجدل أو المناقشة، ولا يمكن أن توجه إليها الاعتراضات ؛ لأنها من طبيعة العقل نفسه، وقد ساق ابن سينا بين يدى هذا الدليل مقدمتين لابد من ذكرهما لسلامة الدليل، بين فى إحداهما بطلان الدور وبين فى الثانية بطلان التسلسل، ومعنى ذلك أنه قد سلم له أنه لا يمكن أن تمر سلسلة الممكنات إلى مالانهاية، كما أنه لا يمكن أن يكون تأثير الممكنات من مثيلاتها.

يقول ابن سينا فى بيان بطلان التسلسل « إنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات وبلا نهاية[1] » ويناقش هنا جميع الافتراضات الممكنة فى هذه المسألة حتى تسلم فى نظر العقل، ويصح حينئذ القول بأن سلسلة الممكنات لابد أن تنتهى إلى علة واجبة الوجود بذاتها ويستحيل أن تسير إلى مالانهاية وأما بطلان الدور فقد عبر عنه بقوله « إن كل واحد من العلل الممكنة علة لوجود نفسه، ومعلول لوجود نفسه، ويكون حاصل الوجود على شىء إنما يحصل بعد حصوله بالذات وما توقف

(١) النجاة : ص ٢٣٥

وجوده على وجود البعدية الذاتية فهو محال الوجود ، وليس المحال هو أن يكون وجود مايوجد مع الشيء شرطا فى وجوده ، بل وجود ما يوجد عنه وبعده » .

وبعد ذلك يقرر صراحة أن النظر إلى الوجود نفسه يؤدى إلى إثبات واجب الوجود ضرورة . إنه لاشك أن هنا وجوداً ، ولا يمكن أن يكون كله واجبا،لأن كثيراً من الموجودات ليس وجودها من ذاتها ، كما لا يمكن أن تكون جميع الموجودات ممكنة ، لأن الممكنات استعداد محض لأن يؤثر فيها ، ولا يمكن أن يكون المؤثر فى الممكن ممكنا مثله لما يترتب على ذلك من الدور أو التسلسل الباطلين ، وإذن فلا مناص من الإقرار بإثبات واجب الوجود ، وفى ذلك يقول ابن سينا « تأمل كيف لم يحتج لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى اعتبارنا حال الوجود ، فيشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر مابعده فى الوجود[1] » .

وفى هذا النص يعترف ابن سينا بطريقة المتكلمين فى الاستدلال، ولكنها دون طريقته فى الوثوق والشرف من وجهة نظره ومن العجب أن يشهد هنا بأن طريقتهم هذه قد قررها القرآن فى معرض لفت الأنظار إلى ما فى هذا الكون من حكمة ونظام ،يدلان على وجود مبدعه وخالقه ، ويصر على القول بأن طريقته أوثق وأشرف ، وأنها منهج الصديقين الذين يستشهدون به على سائر الكائنات الممكنة لا عليه بها ، ويورد هنا قول الله تعالى « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

---

(١) الإشارات : ج١ ص ٢١٤ .

ولم يكن دليل «الوجود» هو كل ماساقه ابن سينا لإثبات واجب الوجود بل ساق أيضاً دليلا آخر، هو دليل «الغائية» فى الطبيعة التى تؤدى بالضرورة إلى إثبات واجب الوجود ، يقول فى ذلك « ان فى الطبيعة غائية ، وإن كل موجود فله غاية ، وكل متحرك فهو إنما يتحرك إلى غاية ، فإذا كانت العلل الغائية موجودة ، فإن هذه العلل يجب أن تكون متناهية ، وذلك لأن العلة الغائية هى التى تكون سائر الاشياء من أجلها، ولا تكون هى من أجل شىء آخر ، فإن كان وراء العلة الغائية علة غائية فيجب رفع الأولى لأجل الثانية ، ولم تكن الأولى علة غائية ، فإن كان ذلك كذلك ، فمن جوز أن تكون العلل الغائية تستمر واحدة بعد واحدة ، فقد رفع العلل الغائية نفسها ، وأبطل طبيعة الخير والكمال ، إذ الخير هو الذى يطلب لذاته لا لغيره ، فليس يصح إذن أن تتسلسل الغايات تسلسلا لا نهاية له ، وإنما ينبغى أن يكون هناك غاية لا غاية بعدها » (١) .

والذى يدقق النظر فى منهج ابن سينا الاستدلالى يلاحظ أنه يؤمن بوجود الشىء الذى يريد إثباته قبل البرهنة عليه ، لأنه من الظهور والوضوح بحيث لا يخفى على كل ذى عقل ، وإنما يقام البرهان لأولئك الغافلين عنه ، أو لأجل تعديل طريقة البرهنة لتسير فى مسارها الصحيح .

وفكرة الغائية التى بنى عليها ابن سينا دليله الثانى فكرة أرسطية فى نشأتها ، أخذت عنده مكانا بارزاً وهو يدرس مسألة العلل ، كما أن فكرة النظر إلى ذات الوجود التى اعتمدت عليها فى دليله الأول فكرة قال بها « الفارابى » من قبل ، وهذا يؤكد لنا أن ابن سينا لم يأت بجديد فى هذا المقام . كما أن إيثار هذا المنهج على منهج المتكلمين بدعوى وثوقه وشرفه

(١) الاشارات ج ١ ص ٢١٤ .

أمر غير مسلم ؛ لا سيما إذا علمنا أن المتكلمين قد اعتمدوا فى منهجهم على فكرة حدوث العالم ، وهى فكرة لم تثبت إلا بعد مقدمات صحت بالمشاهدة والعقل ، انطلاقا من العالم الحس الموجود خارج الذهن .

وهذا المنهج يقرب من منهج القرآن الكريم ، الذى يلفت النظر إلى ما فى الكون من أسرار وآيات هى دلائل ماثلة على وجود خالق الكون ومبدعه، وذلك مثل قوله تعالى « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون »[1]. وقوله :«إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ،الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار »[2] . وهذا المنهج هو المتسق مع الفطرة الإنسانية لأن الاستدلال بالأثر على المؤثر أمر تفرضه الفطرة فى حين أن الاستدلال بالمؤثر على الأثر يعكس الوضع ولا يتيسر إلا لقلة نادرة ، والدين فى عمومه موجه إلى الناس كافة لا إلى طائفة بعينها . ولعل هذا هو الذى حمل ابن تيمية على نقد طرق الفلاسفة الإسلاميين فى الاستدلال على وجود الله ، كما حمل الفيلسوف الإسلامى المعاصر المرحوم الدكتور محمد إقبال على القول بأن فلاسفة الإسلام عندما اتخذوا منهج « الوجود » طريقا للاستدلال على وجود الله كانوا مسايرين للروح الإغريقية ، وبعيدين كل البعد عن روح القرآن الكريم التى تشتق من العالم الواقعى الأدلة على وجود الله [3] .

صفات واجب الوجود :

الذى ينظر فيما كتبه ابن سينا فى هذا المقام يمكن أن يقول أنه قرر صفات واجب الوجود على النحو الآتى :

---

(١) سورة يونس . الآية ١٠١ .
(٢) سورة آل عمران . الآيتان ١٩٠ ، ١٩١ .
(٣) تجديد التفكير الدينى فى الاسلام . ص ٩ .

١ — الواجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذى ليس له علة ، لأنه لو كان له علة تحدثه لكان واجب الوجود بغيره لا بذاته ، وهذا خلف .

٢ — ان ماهية واجب الوجود وذاته شيء واحد ، لأنه لو لم يكن وجوده عين ماهيته لكان إما جزءاً للماهية أو خارجا عنها ، فإن كان الأول كانت ماهيته مركبة ، وهذا باطل لأن من أخص خصائص واجب الوجود البساطة ، وإن كان الثانى لزم على ذلك أن يكون الوجود علة الماهية الواجبة والماهية الواجبة لا تحتاج إلى علة غير ذاتها ، وإذن فيبطل كون الوجود خارجا عن الماهية .

٣ — واجب الوجود مبرأ من كل إمكان ، لأنه لا يتصور أن يكون واجب الوجود من وجه وممكن الوجود من وجه آخر ، ولو فرضنا فيه جهة ممكنة لزم على ذلك التنوع فى طبيعته ، والتنوع فى طبيعته محال.

٤ — واجب الوجود واحد من كل وجه ، وسبب ذلك أن الشىء لا يوجد إلا إذا تعين وجوده ، وتعينه إما أن يكون بذاته أو بغيره ، فإن كان بذاته فلا يكون إلا واحدا ، لأن الماهية إذا كان تعنيها بذاتها انحصر نوعها فى فرد واحد ، ولا يتصور اختلاف الأفراد إلا باختلاف التعينات وتعددها ، وإن كان بغيره فلا يصح ، لأن المفروض أنه واجب الوجود بذاته .

٥ — واجب الوجود بسيط ، وبساطته نتيجة لازمة لأحديته ، ومعنى ذلك أنه لايجوز أن يكون فى الواجب كثرة بوجه من الوجوه ، لأنه إذا كان لذاته أجزاء يقوم بها كان كل جزء من هذه الأجزاء

سببا لوجوده ، وما كان لوجوده سبب غير ذاته لم يكن واجب الوجود . كما أن واجب الوجود ليس جسما ولا مادة فى جسم ،وهذا يؤكد معنى البساطة فى ذاته .

٦ — واجب الوجود تام ، ومعنى ذلك ألا تكون له حالة منتظرة يكتمل بها ، إذ لو كان كذلك لكان محتاجا والاحتياج دليل على الإمكان والمفروض أنه واجب الوجود .

٧ - واجب الوجود ثابت لا يتغير ، لأن معنى التغير زاول صفة وثبوت أخرى فلو فرض أن واجب الوجود متغير ، كان مشتملا على قوة وإمكان ، وهذا مناف لكونه واجبا .

٨ — واجب الوجود أزلى أبدى ، لأن الذى وجوده لذاته لا يكون إلا قديما أزليا ولا يتصور عليه الفناء إلا إذا كان ذلك كامنا فيه بالقوة ، وهذا مناف لطبيعة واجب الوجود لأنه فعل محض مبرأ من كل إمكان وقوة .

٩ — واجب الوجود لا حد له ، لأنه لا جنس له ولا فصل ، تتركب منهما ماهيته كما أنه لا ند له ولا ضد .

١٠ — واجب الوجود خير محض ، لأن الخير هو ما يشتاقه كل كائن ليتم به وجوده، وأما الشر فلا حقيقة له بذاته ، وكمال الوجود بالنسبة للواجب يظهر فى خيرية الوجود وما كان خيراً محضا كان مبرأ من كل نقص .

١١ — واجب الوجود حق محض ، ولا حق أحق منه بالوجود ، لأنه إذا كانت حقيقة كل شىء خصوصية وجوده الذى يثبت له ، فإن

ما ثبت لواجب الوجود من خصوصية الوجود يجعله حقا مطلقا ، وإذا دل معنى الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، كان لا شيء أحق بذلك من واجب الوجود لأن الاعتقاد بوجوده صادق ، ومع صدقه فهو دائم ، ودوامه لذاته لا لغيره فهو بهذا المعنى أيضاً حق بكل معانى الحقيقة .

١٢ ـ واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، فهو بما هو هوية مجردة «عقل» وبما يعتبر له أن هويته المجردة منسوبة بذاته فهو «معقول» ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة تعقل ذاتها فهو «عاقل» ، وهذه الصفات لا تحدث فى ذاته كثرة ، لأن العاقل إذا عقل نفسه ، كان عقلا وعاقلا ومعقولا معا . وهذه كلها شيء واحد .

١٣ ـ واجب الوجود عشق وعاشق ومعشوق ، ذلك لأن كل جمال ملائم وخير مدرك فهو محبوب ومعشوق ، وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أتم وأكمل ، وإذا كان واجب الوجود مبدأ كل جمال وبهاء ، كان عاشقا لذاته ومعشوقا لذاته ، وهذه الأمور لا تحدث كثرة فى ذاته .

١٤ ـ لما كان واجب الوجود أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك ، وجب أن يكون أعظم سعيد وأفضل مبتهج وأسمى لاذ وملتذ ، إذ اللذة إدراك الملائم ، واللذة العقلية أفضل من اللذة الحسية(١) .

وهذه الروح التى تعلو فكر ابن سينا فى هذا المقام واقعة وقوعا كليا

(١) د. جميل صليبا — تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٢٥—٢٢٧ وينظر أيضا : ابن سينا النجاة ص ٢٢٩ والاشارات جـ١ ص ٢٠٩ ، جـ٢ ص ٢١٢ .

تحت تأثير الفكر الدخيل البعيد عن روح القرآن الكريم ، فقد وصف الله سبحانه بكل الصفات الثبوتية الإيجابية ، مع بيان أن هذه الصفات لاتلحق بذاته كثرة ، كما أنه لا يمكن أن يشاركه غيره من المخلوقات البشرية عندما يتوهم المشابهة بينه وبين البشر ، لأنه ليس كمثله شيء وروح القرآن الكريم هذه تخالف الروح التي وقع ابن سينا تحت تأثيرها وهي هنا « الأفلاطونية المحدثة » إنه على الرغم من تعدد الأوصاف التي أقرتها هذه الروح إلا أنها لا ترى في هذه الأوصاف شيئا يتجاوز الإضافات الذهنية التي تخلع على الذات الإلهية ، أو أنها تعني سلب النقيض ، وقد عبر فلاسفة الإسلام عن هذه الروح أدق تعبير ، وابن سينا هو المعبر عنهم في هذا السبيل . وقد تبين ذلك بوضوح حين قال « إن واجب الوجود فيما عدا إنيته ينبغي أن يوصف سلبيا ، بنفي كل شبه له بسائر الكائنات[1] » .

ويبدو أن فكرة « بساطة الذات الالهية » ومايستتبع ذلك من نفي تركب واجب الوجود من ذات ووصف ولو كان ذلك في التصور الذهني ، قد تمثلت بشكل واضح لدى بعض الفلاسفة الدينيين قبل ظهور الأفلاطونية المحدثة، إن «فيلون» فيلسوف اليهودية قبل الميلاد قد آثر منهج وصف«الذات الإلهية » بسلب النقيض ، يقول فندلبند عن فيلون : « والترقي أو المبالغة في سلب اتصاف الله بأية صفة ، نراها عند فيلون اليهودي الذي أبرز التضاد بين المتناهي المحدد وبين الله ، ووضحه على نحو أن الله يمكن أن يقال عنه فحسب ، ليست له المحمولات (الصفات) المتناهية المتعارفة في نظر الإنسان لأنه فوق كل شيء ، ولذا لايسمى ولايحدده اسم[2]، كما وجدت في العصور

---

(١) الشفاء ص ٣٥٤ .

(٢) د. محمد البهي . الجانب الإلهي ص ٤٦٦ .

الوسطى المسيحية لدى « أوغسطين » والقديس « توما الأكوينى » .

وما كان لابن سينا — وهو ممن يحترمون الفكر الفلسفى — ألا يخرج آيات القرآن الكريم التى تصف الله بالصفات الإيجابية على قاعدة « بساطة الذات الإلهية » . الأمر الذى أغضب كثيرا من مفكرى الإسلام الذين يحترمون النصوص الصحيحة ولا يعملون العقل فيها إذا كانت واضحة الدلالة على معناها ، لذا رأينا ابن تيمية[1] يصف ابن سينا ومن على شاكلته بأنهم بإيثارهم طريقة السلب لصفات « الله » إنما يصورونه على أنه عدم محض ، فالله ذات ، وكل ذات فى الوجود لا يمكن تصورها مجردة عن أوصافها الثبوتية ، والثبوتية من الأوصاف خير من السلبية منها .

ومهما قيل عن سمو غرض الفلاسفة ـ وابن سينا من بينهم ـ عندما يقفون هذا الموقف من مسألة الصفات لا ينهض أن يكون حجة لهم يقبلها العقل عندما يستحضر آثار الذات الإلهية وأفاعيلها فى الطبيعة ، أنها ذات قادرة مريدة عالمة حية إلى آخر الأوصاف الثبوتية ، وبالنسبة للانسان خاصة : أنها ذات معطاءة واهبة رحيمة ، ولو وقف ابن سينا عندما وقفت عنده الأفلاطونية المحدثة من القول بأن الله فوق الوجود وفوق العقل ولذا لا تحده الأوصاف ولا يدركه العقل الإنسانى ومايصف الإنسان به واجب الوجود ليس إلا إضافة من الإنسان إليه قد لا تليق بذاته لكان أحسن ، ولكنه آثر تطبيق فكرة البساطة على الصفات الإلهية فكان طريق السلب هو الذى أسعفه فى هذا المقام[2] .

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٣١٣

(٢) د . محمد البهى . الجانب الإلهى ص ٤٦٦ .

النفس عند ابن سينا :

ابن سينا من أكثر فلاسفة الإسلام اهتماما بأمر النفس ، إنه أخذ على نفسه دراسة جسم الإنسان فى جانبيه المادى والروحى ، فالاول أوقف عليه علم الطب، والثانى أوقف عليه دراسته للنفس الإنسانية دراسة مفصلة ،دارت حولها كل فلسفته كما يقول ديبور ، حتى أن كتابه « الشفاء » إنما أخذ هذا العنوان ، رجاء أن يكون ما جاء فيه من دراسة ، شافيا للنفس باطلاعها على علوم الفلسفة ومنها معرفة قواها وأحوالها ، لذا رأينا هذا الكتاب يشتمل على كثير من المباحث النفسية ، كما ألف ابن سينا رسائل خاصة فى النفس لدراسة أحوالها وقواها ، وتمتاز دراسته للنفس بأنها جمعت بين النواحى الطبية والفسيولوجية والفلسفية ، وهذا ما لم يتوافر لأحد غير ابن سينا ، والرازى الطبيب قد نحا هذا المنحى قبله ولكنه لم يتوسع فيه توسع ابن سينا ، وكان لدراسته الشاملة هذه أثر واضح فيمن أتوا بعده فى الشرق والغرب على السواء ، مسلمين أو غير مسلمين، وفى قصيدته (العينية) توضيح لكيفية هبوطها وتلبسها بالبدن وعروجها إلى حيث جاءت بعد مفارقته .

ونظرية ابن سينا فى النفس هى أثر لمنهجه العام ، الذى ينتقى ويختار من المذاهب الأخرى ما يروقه ، ويركب من هذه العناصر نظرية متكاملة بعد أن يضيف إليها نظرته الخاصة ، فالباحث المدقق يجد فى هذه النظرية عناصر أفلاطونية وأخرى أرسطية وأفلوطينية وبعض المذاهب الشرقية إلى غير ذلك من العناصر الأخرى . ولكى نعطى القارىء صورة مفصلة عن نظرية ابن سينا فى النفس سنحدد الحديث عنها فى الجوانب الآتية :

حدها وماهيتها — الأدلة على وجودها — قواها — علاقتها بالبدن — خلودها .

حدها وماهيتها :

يستعرض ابن سينا — وهو بصدد تعريف النفس — آراء السابقين من فلاسفة اليونان و يناقشها مناقشة مستوعبة، ويرتضى التعريف الذى يعرفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى» ويشير إلى أنها صورة الجسم الإنسانى، وهذا التعريف أرسطى فى لفظه وروحه ، ولعل القول بأن النفس صورة الجسم لا يكون تعريفا لها بذاتها وإنما من حيث صلتها بالبدن لذا رأينا ابن سينا يتمسك بالتعريف الأول الذى يقرر أنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » ، ويقول فى ذلك :« والنفس من جهة القوة التى يستكمل بها إدراك الحيوان كمال ، ومن جهة القوة التى تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضاً كمال ، والنفس المفارقة كمال ، والنفس التى لا تفارق كمال ». (١)

والكمال فى نظر ابن سينا كمالان ، كمال أول و كمال ثان ، فالأول هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف ، وأما الثانى فهو أمر من الأمور التى تتبع نوع الشىء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف ، وكالتمييز والروية والإحساس بالنسبة للانسان ، ومن ثم كانت النفس كمالا أول ،

---

(١) الشفاء ج ١ ص ١٢ .

وكمال النفس هو للجسم بمعنى الجنس لا بالمعنى المادى إذ ليس جسم الإنسان أى جسم وعلى هذا فليست نفسه كمال جسم صناعى مادى ، بل هى كمال جسم طبيعى ، فتكون النفس النباتية كمالا أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى وتكون النفس الحيوانية كمالا أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة ، وتكون النفس الإنسانية كمالا أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (١) .

وعلى الرغم من أن ابن سينا آثر تعريف المعلم الأول للنفس إلا أنه يفسر الكمال بمعنى غير الذى يفسره به أرسطو فالكمال عنده مرادف للصورة وتصبح النفس فى نظره صورة الجسد ولا يمكنها أن توجد بدونه لأن الصورة تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وهذا يعنى أيضا أن النفس لا تبقى بعد فناء البدن ، وهذا ما جعل ابن سينا يقرر أنه إذا كانت كل صورة كمال ، فليس كل كمال صورة ، فإن الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة ، وليسا بصورتين للمدينة والسفينة ، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة ، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها (٢) ويتضح من هذا النص ، الفرق بين نظرة كل من أرسطو وإبن سينا لمعنى الكمال وهو فرق يرى أثره أكثر عند الحديث عن خلود النفس .

---

١) النجاة ص ١٥٨ .

٢) الشفاء جـ ١ ص ١١ .

وتحديد النفس بهذا الذى ذكرناه ، منظور إليه باعتبار البدن ، وأما إذا نظرنا إليها وحدها أى من حيث جوهرها فنلاحظ أن ابن سينا يقول عنها أنها « جوهر روحانى » وهو يسعى فى هذا المقام إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم متميزة عنه ، ويقرر أن وجودها فى الجسم ليس كوجود العرض فى الموضوع ، وإذن فهى جوهر مغاير تماما للجسم من حيث الطبيعة والجوهر (١).

وفكرة روحانية النفس عند ابن سينا مسبوق بها لدى كل من أفلاطون وأفلوطين والكندى والفارابى ، ولكنه يمتاز عنهم جميعا بالطريقة التى دعم بها هذه الفكرة فقد ساق على ذلك أكثر من دليل ، لعل أهمها :

١ — أن النفس تدرك المعقولات ، وليس هذا الإدراك من خواص الأجسام ، لأن الصورة المعقولة إذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع ، بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو انقسام ، أو شىء مما أشبه هذا المعنى ، وهذا يدل على أن الذات القابلة للمعقولات لا يمكن أن تكون جسما (٢)

٢ — أن النفس تدرك الكليات ، وتدرك ذاتها بدون آلة ، أما الحس ،

(١) نفس المرجع ص ٢٠ .
(٢) النجاة ص ١٧٨ .

فإنه يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولافعله ولا آلته .

٣ — أن استمرار العمل وقوة المحسوسات الشاقة المتكررة توهن الآلات الجسدية وتضعفها ، وربما تفسدها ، كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع . وعند إدراك القوى لا يقوى على إدراك الضعيف ، فإن المبصر لضوء عظيم لا يبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا ، والسامع لصوت عظيم لا يسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا .. والأمر فى القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتها للفعل وتصورها للأمور التى هى قوى، يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها » (١) .

٤ — أن أجزاء البدن تأخذ فى الضعف بعد منتهى النشوء والوقوف ، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين ، وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك فى أكثر الأمر ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما فى كل حال أن تضعف حينئذ ، ولكن ليس يجب ذلك إلا فى أحوال موافاة عوائق دون جميع الأحوال فليست النفس حينئذ من القوى البدنية .(٢)

وقد يقال: أن النفس قد يعتريها الضعف،فتخطىء فى الأحكام والتصورات وذلك عند شيخوخة الجسم ، وقد يكون فى هذا ما يخالف القول باستقلالها عن البدن وروحانيتها ، وابن سينا يعترف بهذا ، ولكنه يرى أن ذلك

---

(١) الشفاء ج ١ ص ٢١٥ .
(٢) نفس المرجع والنجاة ص ١٧٩ .

ليس راجعا إلى ضعف القوى النفسية ضعفا ذاتيا ، وإنمـا مرجع ذلك إلى مؤثرات جسيمة وعضـوية ، ذلك لأن النفس تؤدى مهمتين رئيسيتين متباينتين ومتعارضتين ، فهى تسوس البدن وتدبر أمره ، وفى الوقت نفسه تقوم بعملية الإدراك والتعقل ، وقد يتعذر الجمع بين المهمتين على وضع مثالى ، فالحس يحول دون استرسال النفس فى النظر والتأمل ، كما أن البحث العميق يصرفها أحيانا عن مطلب الطعام والشراب ، وعلى هذا فما يتصوره الإنسان من ضعف فى التفكير أو تعطل فى العقل إنما مرجعه إلى أن النفس قد شغلت بمهمتها الجسمية ، بدليل أنها تسترد قوتها العاقلة عند زوال المرض(١).

وتدعيم روحانية النفس بهذه الأدلة التى ساقها ابن سينا جعلته أثيراً لدى كثير من المفكرين الروحيين فى الشرق والغرب . وتنوسى مذهب أرسطو فى النفس لأنه لا يقر روحيتها، وأصبح مذهب أفلاطون والأفلاطونية المحدثة — كما مثله ابن سينا أوضح تمثيل — هو السائد ، حتى قرر الرازى (فخر الدين) أن القول بروحيتها أصبح مذهب الفلاسفة بعد ابن سينا ، والغزالى يقرر فى شأن البرهنة على روحية النفس ماقرره ابن سينا ، ويرى أن هذا لا يتعارض مع الدين ، ولذا لقيت هذه الفكرة قبولا لدى صوفية الإسلام على العموم، كما كان لها أكبر الأثر لدى أصحاب الاتجاه الأفلاطونى فى المدرسة المسيحية فى العصور الوسطى ومطالع عصر النهضة ، وحتى المشائيين منهم وعلى رأسهم توما الاكوينى ، كانوا لا يجارون أرسطو إلا بقدر ، وبخاصة إذا اصطدمت آراؤه مع العقيدة الدينية ، لذا نراهم يتبعون المذهب الأفلاطونى الذى دعمه ابن سينا فى روحية النفس وخلودها ، وقد

(١) الشفاء حـ ١ ص ٣٥١ ، ورسالته فى القوى النفسانية ص ٧١ .

وضح هذا الفيلسوف الفرنسى « أرنست رينان » فى كتابه ابن رشد والرشدية[١] ومن هنا يمكن للباحث أن يقرر أنه إذا كانت الفلسفة المدرسية المسيحية مدينة لابن رشد بشرحه لأرسطو ورفعه لشأن الفلسفة الأرسطية، فإنها مدينة لابن سينا أيضا بإحيائه لمعالم الفلسفة الأفلاطونية وبخاصة فى دراسة النفس[٢].

البراهين الدالة على وجود النفس :

ربما كان من الأليق أن يكون هذا المبحث مقدما على الذى قبله ، لأن الحديث عن روحانية النفس أو ماديتها فرع عن وجودها ، ولكن عذرنا أن الحديث عنها من هذه الناحية جاء مرتبطا بتعريفها ، والتعريف — من وجهة نظرنا — مقدم على أدلة الإثبات والوجود ، وهذا ما سوغ لنا تأخير هذا المبحث عن سابقه ، أما عن الأدلة التى يسوقها الفلاسفة على وجود النفس فقد تبدو عند التأمل والنظر من قبيل تحصيل الحاصل، لأن وجود النفس أمر بدهى يدرك لأول وهلة، وبدون التوقف على إقامة الأدلة، وعلى الرغم من ذلك فقد شغلت هذه المسألة كثيرا من الفلاسفة فى القديم والوسيط والحديث، وذلك لما لها من قيمة كبرى فى مجال الدراسات الفلسفية بل إن علم النفس الحديث والمعاصر أصبح مستقلا تمام الاستقلال عن الفلسفة، وأصبح له منهج فى الدراسة يقوم على تحليل جميع الظواهر النفسية ، وهذه المباحث كلها فرع عن إثباتها بالبراهين العقلية ، وإن كانت هذه البراهين لم تأخذ قدرا من التوسع ، كما كان الحال عند فلاسفة العصور الوسطى .

---

(١) د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ١٦٩ — ١٧١ .
(٢) نفس المرجع .

وابن سينا يعد بحق أكبر فيلسوف فى الشرق والغرب على السواء، قدم كثيرا من البراهين على وجود النفس، وهو يعتبر ذلك نقطة البدء فى دراستها، وقد يكون لمنهجه مايبرره . حتى يكون حديثه عن النفس من جوانبها المتعددة قد أقيم على شيء موجود فعلا، وقد تنوعت البراهين التى ساقها فى هذا المقام، بحيث لا يرى الدارس وراءها شيئا آخر يمكن أن يدعم به وجودها . وهذه البراهين هى :

١ — البرهان الطبيعى :

وفى تصوير هذا البرهان يقسم ابن سينا الحركة إلى قسمين : الحركة الإرادية والحركة القسرية . . فالأولى : وهى المقصودة هنا : ما يحدث على مقتضى الطبيعة كوقوف الإنسان على الأرض ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة، كالإنسان الذى يسير على الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون، وهذه الحركة المضادة للطبيعة تقتضى محركا خاصا زائداً على عناصر الجسم المتحرك، وهذا المحرك هو النفس ويضاف إلى ذلك أن الإنسان من بين سائر الكائنات الحية يمتاز بقوة الإدراك، وإذن فلابد للكائن المدرك من قوة زائدة على الكائنات غير المدركة[1] .

والذى يقارن بين ما ذكره ابن سينا فى هذا البرهان وما ذكره أرسطو فى كتابى النفس والطبيعة يلاحظ أن الشيخ الرئيس يكاد يردد نفس كلام المعلم الأول وفكرته فقد قرر أن الكائن الحى يتميز عن غير الحى بميزتين رئيسيتين هما : الحركة والإحساس، ويقسم الحركة نفس التقسيم الذى قال به ابن سينا من بعده .

(١) د. إبراهيم مدكور . فى الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ١٤٢ .

وقد لاحظ بعض الباحثين أن هذا الدليل معيب من عدة وجوه ، لعل أظهرها أنه برهنة باللازم ، لاتثبت النتيجة مباشرة ولا تنتهى إلى الإقناع المنشود كما أن الجانب الطبيعى قد غلب على الجانب النفسى ، وهذا لا يتفق مع مبادىء العلم الحديث ، ذلك لأن الأجسام لو كانت كلها مكونة من عناصر متحدة لكان لهذه البرهنة قيمتها ، ولكنها مختلفة التكوين ، ولهذا لايوجد مانع من أن يكون الجسم الذى يضاد الطبيعة العامة بحركته ، متمشيا مع طبيعته الخاصة ، ومشتملا على عناصر تسمح له بالحركة . وكم من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ولا يخطر ببال أحد أنها تحتوى على نفس أو قوى أخرى خفية تحركها .

وبمقياس العصر لقد انقضى الزمن الذى كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير فى آن واحد ، أو مصدر الحركة والإدراك — كما يقرر ابن سينا — وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيرا ديناميكيا بمعزل عن القوى النفسية ، وتركوا للنفسيين توضيح النفس وظواهرها ، وهؤلاء لايذهبون إلى أن للنفس عملا فوق الظواهر العقلية .

ويقرر « لانداور » فى كتابه « النفس عند ابن سينا » أن الشيخ الرئيس قد شعر بضعف هذا البرهان وأنه ساقه فى مستهل تجربته الفكرية ، ولعل هذا هو سر ضعفه لذا نراه يستدرك هذا الضعف فى كتبه التى جاءت فى دور النضج والإكتمال ، ففى كل من الشفاء والإشارات وغيرهما من كتب ابن سينا المتأخرة يسوق البراهين على وجود النفس تعلوها مسحة الجدة والإبتكار والنضج الفكرى[1] ومنها :

---

(١) نفس المرجع : ص ١٤٣ .

٢ — برهان الأنا ووحدة الظواهر النفسية :

ففكرة (الأنا) يقررها ابن سينا كدليل على وجود النفس وجودا يغاير البدن ، إن الإنسان منا عندما يتحدث عن نفسه أو ينسب لها فعلا من الافعال فماذا يعني؟ أيعني بكلمة (انا) جسمه ؟ كلا،إنه يعني نفسه، والدليل على ذلك أن الجسم قد يكون مغفولا عنه أثناء الحديث ،وهاك نص كلام ابن سينا « إن الإنسان إذا كان منهمكا فى أمر من الأمور فانه يستحضر ذاته حتى إنه يقول فعلت كذا أو كذا وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع اجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن[1].

وفكرة وحدة الظواهر النفسية قد عبر عنها ابن سينا بقوله : «إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ، ولو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل كان للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة لكانت القوة التى بها نغضب غير القوة التى بها نحس إن الانسان منا يفرح ويحزن ويحب ويكره وينفى ويثبت ويحلل ويركب ، وكل هذه الأمور تصدر عن شخصية واحدة ، وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد بين المؤتلف ، ولولم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية،واختل نظامها،وطغى بعضها على بعض،وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة — كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب[2]

والفكرتان — فكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية— كما قررهما ابن

(١) رسالة فى معرفة قوى النفس الناطقة ص ٩ .
(٢) النجاة . ص ٣١٠ .

سيفا كدليل على وجود النفس لها فى الدراسات النفسية الحديثة والمعاصرة مقام كبير وبخاصة لدى أصحاب المذهب الروحى فى تفسير النفس، وهذا يدل على أن ابن سينا فى هذا البرهان كان سابقا لعصره(١).

٣ — برهان الرجل المعلق فى الفضاء :

ويقرر ابن سينا فى هذا البرهان أن الانسان لو تأمل فى نفسه فقط وجرد نفسه من جميع العلائق الخارجية، فإنه يدرك أنه ليس جسما ولا شيئا حالا فى جسم، وإنما هو ذات روحية تدرك نفسها بنفسها، وفى ذلك يقول « ارجع إلى نفسك وتأمل، هل إذا كنت صحيحا، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك، ما عندى أن هذا يكون للمستبصر، حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره ليعرف ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت إنيتها(٢) ويقول أيضا « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة كاملا، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك فى اثباته لذاته موجودا، ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا

(١) د. مدكور. فى الفلسفة الإسلامية ج١ ص ١٤٤
(٢) الإشارات ج١ ص ١٢١

ولا عمقا، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا فى ذاته وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت، والمقر به غير الذى لم يقر به، فإذن للذات التى اثبت وجودها خاصية لها، على أنها هو بعينه غير جسمه واعضائه التى لم تثبت (١).

وهذا البرهان يعتبر من أروع البراهين التى قدمها ابن سينا وأشدها تأثيرا فى الفكر الفلسفى النفسى عند علماء الغرب فى العصور الوسطى والعصر الحديث، فقد وجد صدى لهذا البرهان فيما كتبه الفيلسوف الدومينيكانى « جاندیسالينوس » عن النفس واستعمل برهان الرجل الطائر أو المعلق فى الهواء، كما اخذ به القديس أوغسطين، ومن الذين أغرموا بهذا البرهان من المحدثين الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت الذى عبر عنه بقوله « أنا أفكر إذن فأنا موجود ».

٤ — برهان الاستمرار:

ويعد هذا البرهان أقرب البراهين إلى علم النفس بالمعنى المعاصر وهو يقوم على القول المعبر عن أحوال الانسان وتغيرها، ولكنها مع ذلك تتصف بالاستمرار والاتصال، بين الماضى والحاضر والمستقبل، إن حياة الإنسان فى حركة مستمرة وفى تغير دائم، ومع ذلك فحركتها متصلة وتغيرها فى إطار يربطها وليس ذلك إلا مظهرا لوحدتها ووجودها، يقول ابن سينا: « تأمل ايها العاقل فى انك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر

---

(١) الشفاء جـ ١ ص ٢٨١ .

لاشك فى ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا ، بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص .. ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك فذاتك مغايرة لهذا البدن، واجزائه الظاهرة والباطنة[١] والمحدثون من علماء النفس يستدلون على وجود الشخصية أو « الأنا » باستمرار الحياة العقلية واتصالها وبهذا يكون ابن سينا قد سبق عصره حين كشف عن خاصية هى من أهم خصائص الحياة العقلية [٢].

وقد اخذ بهذا البرهان من المعاصرين « وليم جيمس » و « برجسون » ويشبه الأخير الحياة العقلية بقطعة موسيقية مكونة من نغمات مختلفة ومتميزة ، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض ، فأنتجت لحنا منسقا ، كما يقرر وليم جيمس أنه من الصعب جدا أن نجد فى شعور واقعى حالة نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر . بحيث لا نكشف فيها أى شعاع من اشعة الماضى القريب [٣] .

قوى النفس كما يراها ابن سينا :

للنفس عند ابن سينا ثلاثة وجوه ، اطلق على كل منها اسما خاصا حتى ليخيل للدارس أنه يقول بتعددها ، ولكل وجه منها عدة قوى ، والوجوه الثلاثة هى: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الناطقة. وإنما آثرنا التعبير

---

(١) رسالة فى معرفة قوى النفس الناطقة ص ٩ .

(٢) د. ابراهيم مدكور . فى الفلسفة الاسلامية ح١ ص ١٥٨ وما بعدها

(٣) نفس المرجع .

بكلمة « وجوه » لنوحى إلى القارىء الكريم بوحدتها ، فهى فى الواقع عند ابن سينا نفس واحدة على الرغم من تعدد وجوهها ، ولعل الذين عبروا عن هذه المسألة بقولهم «ثلاثة نفوس» لم يقصدوا إلا التعدد الاعتبارى ، وإلا فلو كانوا يقصدون التعدد الحقيقى لكان فى قصدهم ما يصطدم مع كلام ابن سينا نفسه ، إنه يقول فى ذلك : « إن الافعال المتخالفة هى بقوى متخالفة ، وإن كل قوة من حيث هى،فإنما هى كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذى لها ، فتكون القوة الغضبية لا تنفعل من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما تتأثر عنه هاتان ولا شىء من هاتين، من حيث هما ، قابل لصور المدركة متصور لها [1] .

ورفعا لتوهم التعدد للنفس الذى يوحى به تعدد قواها عمد ابن سينا إلى ابراز الرباط الذى يجمع هذه القوى ليؤكد وحدتها ، فقرر أن الرابط لهذه القوى نسبته إليها كنسبة الحس المشترك إلى الحواس ، والدليل على وجود هذا الرباط أن قوى النفس يشغل بعضها بعضا ، ولو لم يكن رباط يستعمل هذه ، فيشغل بعضها عن بعض ، فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره ، لما كان بعضها يمنع بعضا عن فعله بوجه من الوجوه ويدعم هذا الدليل بفكرة روحانية النفس وكونها شيئا مخالفا للبدن من حيث الطبيعة ، فالبدن فى الانسان قد تضعف اعضاؤه أو تنقص ، ومع ذلك فالانسان يشعر بوجوده وإذن فالنفس الواحدة هى الجامع للقوى التى لها .

وبعد أن برهن ابن سينا على وحدة النفس وتعدد قواها ، بدأ بتحليل الوظائف النفسية تحليلا دقيقا ، ويصنفها تصنيفا شاملا ، يستقصى فيه جميع

---

(١) الشفاء : جـ١ ص ٢٤٩ .

أقسامها المختلفة ، ويتبع أيضاً المنهج التركيبي ، فيدرس الوظائف النفسية فى ترتيب متصاعد من أبسطها وأدناها إلى الفطرة ، إلى أكثرها نموا وكمالا ، وهو يحاول فى هذا الترتيب أن يبين تدرجها فيما بينها تدرجا خاصا متجها من الأبسط إلى الأكمل بحيث توجد الوظائف الدنيا فى العليا وتكون فى خدمتها، وهذا بالضرورة يؤدى إلى أن تكون الوظائف العليا متضمنة للدنيا، ويكون السلطان لأعلاها على أدناها[1] .

قوى النفس النباتية:

وللنفس من هذا الوجه قوى ثلاث :

(ا) القوة الغذائية :وهى التى تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه ، فتلصقه به بدل مايتحلل عنه ، ويعنى بذلك أن هذه القوة تقوم بعملية تمثيل الغذاء والشراب فى جسم الانسان بحيث يتلاءم مع طبيعة جسمه ، وتقوم بتعويض الجسم عن الخلايا التى يفقدها أثناء نشاطه .

(ب) القوة المنمية : وهى تقوم بتزويد الجسم الذى هى فيه بالطاقة بحيث يزيد ذلك فى اقطاره طولا وعرضا وعمقا ، وذلك بالمقدار الواجب ، لتبلغ به كماله فى النشوء .

(ج) القوة المولدة : ويعنى بها تلك القوة التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءا هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه ــ باستمداد اجسام أخرى تتشبه به ــ من التخليق والتمزيج بحيث يصير شبيها به بالفعل .

(١) د. محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ص ٢٢ .

ويلاحظ أن ابن سينا هنا يتكلم بلغة علماء الأغذية ووظائف الأعضاء وعلم الاجنة ، وكلامه يقرب كثيرا من النظريات الحديثة فى كل فرع من الفروع التى ذكرناها وهذا يؤكد ما قلناه من قبل من أن مباحث هذا الفيلسوف فى النفس جاءت مبتكرة وسابقة لعصرها .

قوى النفس الحيوانية :

وفى بيان هذه القوة يرى ابن سينا أنها تتفرع عنها قوتان : قوة محركة وقوة مدركة ، وتحت كل واحدة منهما أقسام ، فالقوة المحركة على قسمين : محركة على أنها باعثة ومحركة على أنها فاعلة؛فالمحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى شعبتان: شهوانية تقرب من الأشياء طلبا للذة، وغضبية تبعد عن الأشياء لأنها ضارة ،والمحركة على انها فاعلة هى التى تشنج العضلات وتمكن من الحركة الجسدية .

والقوة المدركة تنقسم أيضا قسمين : مدركة من خارج ، ومدركة من داخل، فالمدركة من خارج هى الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس . والحس الأخير جنس لا ربع هى :

قوة تحكم فى التضاد بين الحار والبارد ، وقوة تحكم فى التضاد بين اليابس والرطب وقوة تحكم فى التضاد بين الصلب واللين . وقوة تحكم فى التضاد بين الخشن والأملس .

والقوة المدركة من باطن، منها مايدرك صور المحسوسات ومنها مايدرك معانى المحسوسات ، والفرق بينهما أن الصورة هى التى تدرك بالقوة الباطنة والحس الظاهر معا ، فالحس يدرك صورة الشيء أولا ثم يؤديه إلى النفس ،

مثل إدراكنا لصورة «الفرس» أعنى شكله وهيئته ولونه ، وأما إدراك المعنى فيكون بالنفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا ، مثل إدراكنا للمعنى المضاد فى الذئب ، الموجب لخوفنا إياه وهربنا منه .

ويرى ابن سينا أن من المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل ،ومنها ما يدرك ولا يفعل والفرق بينهما أن الادراك مع الفعل هو أن تركب الصور والمعانى بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض . فيكون لها إدراك وفعل معا ، وأما الادراك بلا فعل فمعناه أن ترتسم الصور والمعانى من غير أن يكون لها فعل وتصرف ، والفرق بين الادراك فى الحالتين واضح ، فالأول يقوم على إدراك صورة الشىء بواسطة الشىء نفسه، كالذى يرى ذئبا فيدرك صورته ، وأما الثانى فيكون بإدراك صورة الشىء بواسطة أمر خارجى ، كالذى يدرك صورة الذئب عندما يرى صورة شىء آخر يخاف منه .

والقوى المدركة الباطنة كثيرة ، منها :

١ — قوة الحس المشترك : وهى تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس متأدية إليه منها .

٢ — قوة الخيال (المصورة) : وهى قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك مع الحواس الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات .

٣ — قوة المتخيلة : وهى قوة من شأنها أن تركب بعض مافى الخيال من بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار ، وتسمى هذه القوة مفكرة بالنسبة إلى النفس الانسانية .

٤ — القوة الوهمية : وهى تدرك المعانى الغير محسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كالقوة التى تحكم بأن الذئب ينبغى الهروب منه وأن الولد ينبغى أن يعطف عليه .

٥ — القوة الحافظة : (الذاكرة) وهى التى تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى الغير محسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية[١] .

قوى النفس الناطقة:

النفس الناطقة تعنى عند جمهور الفلاسفة :الملكة التى اختص بها الإنسان عن النبات والحيوان ويعنون بها « العقل » وهى عند ابن سينا تفسر بهذا المعنى وقد قسم قوى النفس بهذا الاعتبار قسمين :

عاملة وعالمة ، وكل واحدة منهما تسمى « عقلا » بالاشتراك الاسمى ، فالقوة العاملة —ويعنى بها ابن سينا العقل العملى عند الفارابى— هى مبدأ تحريك البدن إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها . ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية الفزوعية ، واعتبار بالقياس إلى القوة المتخيلة والمتوهمة.واعتبار بالقياس إلى نفسها، فإذا اعتبرت بالقياس إلى القوة النزوعية حدثت فيها هيئات تخص الانسان ، يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء . وإذا اعتبرت بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة

---

(١) ينظر ابن سينا النجاه ص ١٥٨ وما بعدها والشفاء ص ٤٠ وما بعدها وتاريخ الفلسفة العربية لكل من الدكتور جبل صليبا ص ٢٥٣ ، وحنا الفاخورى وخليل الجر ص ٣٦١ والادراك الحسى عند ابن سينا لمحمد عثمان نجاتى ص ٢٥ وما بعدها .

حدث عنها استنباط الصناعات الانسانية ، وإذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها تولدت منها الآراء الذائعة المشهورة مثل أن الكذب قبيح وأن الصدق حسن وهذه القوة هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن وهى التى تسمى اخلاقا (١).

وأما القوة العالمة — وهى القسم الثانى للنفس الناطقة — فهى تلك القوة النظرية التى من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة، فإذا كانت الصور مجردة بذاتها ادركتها هذه القوة وإن لم تكن كذلك فانها تصير مجردة بتجريد هذه القوة لها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

ولهذه القوة ثلاثة معان :

١ — قوة هيولانية مطلقة : وهى الاستعداد المطلق من غير فعل ، كقوة الطفل على الكتابة ، قبل تعلمه مبادئها ، فان استعداده لأن يتعلم هو تلك القوة التى نعنيها .

٢ — قوة ممكنة : وهى الاستعداد مع الفعل كقوة الطفل على الكتابة بعد تعلمه كيفية تركيب الحروف وتأليف الكلمات وهى قوة فوق الهيولانية ودون القوة الكاملة .

٣ — قوة كالية : وهى التى تصبح ملكة راسخة وهى التى تصدر عنها افعالها بحرية وإرادة دون توقف على اكتساب مهارات جديدة، وذلك كاستعداد الرجل المتعلم لأن يتحدث فيما تعلمه من غير أن يتوقف ذلك على اكتساب علم جديد .

(٢) ابن سينا . النجاة ص ٢٦٧ .

وعند ابن سينا أن القوة الأولى هى العقل الهيولانى وإنما سمى بذلك لشبهه بالهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وإنما هى مستعدة لقبول كل الصور،وعلى هذا فالعقل الهيولانى معناه:قوة مستعدة لقبول المعقولات ، فإذا حصلت هذه المعقولات بالفعل اصبح الاستعداد منتقلا من القوة إلى الفعل ويسمى والحالة هذه عقلا بالملكة ومتى حصلت صور المعقولات فى النفس واصبح ذلك رصيداً لها تخرجها فى الوقت المناسب ودون رجوع إلى مصادرها سميت والحالة هذه باسم العقل بالفعل ومتى أصبح للعقل الصورة المعقولة وأدرك فى نفس الوقت أنه يعقلها بالفعل سمى ذلك باسم « العقل المستفاد » .

ويقرر ابن سينا فى هذا المقام أننا لو رتبنا القوى النفسية أو العقول ترتيبا تصاعديا فإننا نلاحظ أن كل واحد منها أشرف مما تحته وأقل مما فوقه ،وعلى هذا فهو فعل بالنسبة لما تحت وقوة بالنسبة لما فوق ، وخروجه من القوة إلى الفعل فى تلك المراتب إنما يتوقف على واسطة وهذه الواسطة لا بد أن تكون عقلا هو دائم بالفعل ولا يكون هذا الوصف إلا للعقل الفعال[1] .

والعقل الاخير — اعنى العقل المستفاد— عند ابن سينا يمثل قمة ما وصل إليه النوع الإنسانى لأنه حضور مستمر لصور المعقولات ، وفى هذا المقام يحاول ابن سينا أن يفسر آية «النور» على غرار نظريته فى قوى النفس الناطقة فى جانبها النظرى فالآية القرآنية تقول : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى

---

(١) نفس المرجع .

يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال ، والله بكل شيء عليم [١] » فالمشكاة يقابلها العقل الهيولانى ، أو كأنها هو ، والزجاجة هى العقل بالملكة ، والمصباح هو العقل بالفعل والنور هو العقل المستفاد والنار الموقدة هى العقل الفعال [٢] .

وقد بين الفخر الرازى فى تعليقه على كتاب الإشارات العلاقة بين مصطلحات ابن سينا وألفاظ القرآن الكريم فى هذه الآية ، فقرر أن المشكاة شبهت بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور ، وشبهت الزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول ، والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، والزيت بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة ، والذى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، بالقوة القدسية ، لأنها تكاد تعقل بالفعل ، والنور هو العقل المستفاد ، فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر ، والنار بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل منها [٣]

وعند ابن سينا أن لقوى النفس الانسانية ترتيبا فى الرئاسة — وقد ألحنا إلى ذلك من قبل — فالعقل المستفاد رئيس تخدمه جميع القوى ، والعقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة ، والعقل بالملكة يخدمه العقل الهيولانى ، ثم العقل العملى يخدم العقل النظرى .

---

(١) سورة النور : الآية ٣٥ .

(٢) الاشارات ج ١ ص ١٥٤ .

(٣) نفس المرجع السابق هامش .

وكذلك النفس الحيوانية ، كل قوة منها تخدم ما فوقها ، فالعقل العملى يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه قوتان : احداها قبله وهى جميع القوى الحيوانية والثانية بعده وهى الحافظة ، وكذلك القوة المتخيلة تخدمها قوتان : هما القوة النزوعية والخيال ، والخيال يخدمه الحس المشترك ، وهذا بدوره تخدمه الحواس الخمس .

أما النفس النباتية فإن جميع قواها فى خدمة النفس الحيوانية ، وبين قواها ترتيب يتجلى فى خدمة القوى النامية للمولدة والغاذية للنامية ، وأما الغاذية فتخدمها القوى الطبيعية الأربع كالهاضمة والماسكة والجاذبة والدافعة[1] .

وترتيب جميع قوى النفس من حيث الرئاسة والخدمة يؤكد ماسبق أن قلناه من وحدة النفس ، لأن تعلق بعضها ببعض دليل واضح على وحدتها وإن تعددت قواها .

علاقة النفس بالبدن فى رأى ابن سينا :

قدمنا أن كلا من الكندى والفارابى عندما تحدثا عن العلاقة بين النفس والبدن والصلة بينهما قررا الفرق الواضح بين طبيعة كل منهما ، وأن النفس بالنسبة للجسم هى مابه حياته وهى الآمرة له ، وهو لها كالعبد المطيع ، وإذن فبين النفس والجسم صلة ، تتجلى فى أنها قوامة على البدن ، وهو لها مسرح وجودها ومجلى نشاطها فى عالم المادة . والإنسان هو مجموعهما معاً ، فليس نفسا خالصة ولا مادة صرفة ، وهذا الاتجاه يقرر الوسطية المقبولة بين الروحية

(١) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٥٦ .

الخالصة التى يقول بها المثاليون ، والمادية الصرفة التى يقول بها الماديون .

* وابن سينا من الذين يقولون بثنائية الإنسان ، فهو يرى أن الجسم والنفس متصلان ومتعاونان دون انقطاع ، فلولا النفس لما كان الجسم ، لأنها مصدر حياته والمدبرة لأمره والمنظمة لقواه ، ولولا الجسم لما كانت النفس ، فإن تهيؤه لقبولها شرط لوجودها وتخصصها بها مبدأ وحدتها واستقلالها[١] ، وفى نظره أن النفس لا توجد إلا إذا وجدت المادة الجسمية المعدة لها ، فهى منذ نشأتها تواقة إلى الجسم ومتعلقة به ومخلوقة لأجله ،وفى أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه ، ويكفى أن نشير إلى التفكير الذى هو عملها الخاص ، فإنه لايتم إلا أن أرفدتها الحواس بآثارها[٢] .

* وفى تأكيد الصلة بين الناحية النفسية والجسمية يقول ابن سينا : « انظر : انك إذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته ، كيف يقشعر جلدك، ويقف شعرك، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ، ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب الحاجة أسرع إلى التهتك أو الاستشاطة غضبا من نفس بعض»[٣] .

* ولكى يشرح هذه الصلة . ويبين مواضع القوى النفسية من الجسم ، يعمد إلى بيان تجاويف الدماغ ويحدد وضع كل قوة منها ، وقد جعل أول التجويف المقدم للدماغ مقراً للحس المشترك،والمصورة فى آخره،

(١) د . ابراهيم مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ١٧٣ .
(٢) المرجع السابق ، والشفاء جـ ١ ص ٣٥٢ .
(٣) الاشارات ص ١٢١ .

والقوة المتخيلة فى أول التجويف الوسط ، والوهم فى نهايته ، والقوة الحافظة مقرها التجويف الأخير[١] ، وهـذا البيان لم يعهد لدى أحد ممن يظن أن ابن سينا قد تأثر بهم من السابقين ، فجالينوس يعد بحق أكبر الفلاسفة الذين توسعوا فى دراسة الطب والتشريح ولـكنه لم يحدد فى الدماغ مراكز معينة للقوى النفسية ، ويحتمل أن يكون كل من « بوزيد ونيوس » ، « ثامسطيوس » أول من قالا بذلك ، ولا يستبعد الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور أن يكون ابن سينا قد تأثر بالأخير منهما ، وإن كان قد توسع فى المسألة أكثر منه[٢] .

* هذا ماقاله ابن سينا فى مواضع قوى النفس وتوزيعها فى الدماغ ،وأما عن الجهاز العصبى ، فيرى أن الأعصاب اما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ، ثم تتفرق فى أجزاء الجسم جميعها ، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه ، والثانية سبيل الحس والحركة لباقى أعضاء الجسم . والانفعالات الحسية لا تنتقل خلال الأعصاب بواسطة اهتزاز خلاياها كما يقال اليوم ، بل بوسيلة أخرى مخصصة لذلك ، والأعصاب هى الطريق إلى هذه الوسيلة[٣] .

* ويصرح ابن سينا بأن هذه الإنفعالات يحملها جسم بخارى لطيف يتدفق فى الأعصاب وينتشر فى جميع أجزاء الجسم ، منطلقا من مركز الحياة فى الانسان وهو « القلب » ويطلق على هذا الجسم اللامادى

(١) الشفاء جـ ١ ص ٢٩٠ .
(٢) فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ١٧٤ .
(٣) نفس المرجع .

اسم «الروح الحيوانى» أو النفسانى[1] وهنا ينتصر لرأى أرسطو الذى يرى أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسية مفضلا له على رأى جالينوس الذى يرى أن الرأس وما فيها من مخ وأعصاب وإدراك هى المهيمن على كل العمليات العقلية، والدراسات الحديثة للجهاز العصبى تقرر ماقرره جالينوس، واكتشاف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح الحيوانى التى قال بها ابن سينا، كما أن فكرة توزيع قوى النفس على مناطق الدماغ التى قال بها، أصبحت غير قادرة على تفسير الظواهر العقلية تفسيرا مقبولا فى هذا العصر[2].

* وعلى الرغم من توسع ابن سينا فى هذه المسألة حيث مزج وظائف الأعضاء بعلم النفس النظرى، واختلط لديه الروحى بالمادى إلا أنه لم يوضح كيفية تفاعلها، كما لم يوضح مكان النفس من تجاويف الدماغ التى قال بها، وكذا لم يوضح مكانها من القلب أو من الروح الحيوانى، وكيف يمكن أن تتصل بذلك كله، وهى فى نظره لا حيز لها وليست جسما ولا تنطبع فى جسم، وهذا أمر صعب فى الواقع إلا أن ابن سينا لم يقدر هذه الصعوبة[3].

---

(١) ابن سينا – القانون فى الطب ج ١ ص ٣٤ .
(٢) د. مدكور، فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ١٧٤، ١٧٥ .
(٣) نفس المرجع .

خلود النفس عند ابن سينا

* أخذ ابن سينا فى هذه المسألة برأى أفلاطون فى الخلود وحده ، وأما رأيه فى الأزلية فقد أنكره، إذ يرى أن النفس حادثة ،وهو يقول فى ذلك صراحة: « إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها »[١] وهذه الفقرة تعبر عن رأيه فى حدوث النفس ، وأما انكاره للأزلية فقد عبر عنه بقوله : « إن الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت فى البدن[٢] » .

* وقد استدل على حدوث النفس بأنها على تكثرها بتكثر الأشخاص فهى واحدة بالنوع ، وتكثرها دليل حدوثها ، إذ لو كان لها وجود قديم لما تكثرت ، والتكثر إما أن يأتى من جهة الماهية والصورة ، وإما من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة والأزمنة والعلل . وليست النفوس متغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة ، وإنما هى متغيرة من جهة قابل الماهية ، وقابل الماهية هو البدن ، والنفس من الاشياء التى ذواتها معان فقط ، وهذه الاشياء إنما يكون تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها[٣] . وهنا يقرر أيضاً أن النفس بسيطة ، ومن المحال أن تكون كذلك وهى فى نفس الوقت واحدة ، ثم تنقسم تلك النفس بعدد الاجسام

(١) النجاة ص ١٨٤ .
(٢) الشفاء ص ٣٢٠ .
(٣) نفس المرجع .

التى تتلبسها ، لأن البسيط لا يتجزأ ، ولأن صورة جسد لا يمكن أن تكون فى نفس الوقت صورة جسد آخر ، وهذه كلها تؤدى إلى أن النفس إنما تحدث عند حدوث مادة البدن التى تكون صالحة لها[1] .

* وكان المتبادر إلى الذهن أن يكون القائل بحدوث النفس قائلا بفنائها ، ولكن ابن سينا يرى فى هذا القول خطرا لتعارضه مع الدين ، لذا رأيناه يقرر خلودها . ولقد صور ابن سينا بقريحته الشعرية قصة هبوط النفس وفيضها عن العقل الفعال واتصالها بالبدن، ثم عودتها بعد فنائه إلى العالم العلوى ، لتظل خالدة باقية ، من ذلك قوله :

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر
وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما
كرهت فراقك وهى ذات توجع
إن كان أهبطها الإله لحكمة
طويت على الفذ اللبيب الأروع
فهبوطها لاشك ضربة لازب
لتكون سامعة لما لم تسمع

(١) حنا الفاخورى وخليل الجر . تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٥٦ .

وتعود عالمة بكل خفية
في العالمين بخرقها لا يرقع

* * *

براهين خلود النفس :

قدم ابن سينا على خلود النفس ثلاثة براهين ، هي :

(أ) برهان الانفصال : ويقوم على تقرير أن النفس لا تفنى بفناء البدن لأنها ليست متعلقة به تعلق المقارن له في الوجود ، فهي جوهر قائم بذاته ، وهي سابقة عليه في وجودها ، وفساد الشيء بفساد شيء آخر إنما يكون إذا كانت بينهما علاقة ضرورية ، ومن ثم فلا تفنى النفس بفناء البدن(١) ، والمدقق في هذا البرهان يلاحظ أنه يتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فقد قرر هناك أنها لاتتخصص ولا تتعين إلا بالبدن ، وهذا يعني العلاقة الضرورية بينهما والتلازم في الحدوث والخلود ، وهنا يقرر المسألة على الوجه المقابل ، لذا رأينا حجة الإسلام الغزالي يلاحظ عليه هذا الاضطراب والتناقض(٢) .

(ب) برهان البساطة وعدم التركيب : وقد يكون هذا البرهان استدراكا من ابن سينا لما في البرهان الأول من تهافت ، ويقوم على أساس أن النفس من البسائط والبسائط لا تنعدم لأنه ليس فيها جانبا القوة والفعل ، اللذان يبرران فناء الأشياء(٣) .

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١١ .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٣٥ .
(٣) النجاة : ص ٣٠٦

(ح) برهان المشابهة : ومعناه أن النفس من عالم مفارق للمادة ، وهى حينئذ شبيهة بالعقول المفارقة ، ولما كانت هذه خالدة ، كان ما شابهها خالدا مثلها ، يقول ابن سينا : « إذا حصلت ما أصلته لك ، علمت أن أى شىء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ، ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل . . . وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل [(١)].

* وهذا البرهان كالذى قبله يحتمل كل منهما المناقشة ، فبرهان البساطة لا يقبل إلا من أولئك الذين يرون أن النفس مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير ، وهذا ما لم يقل به أحد اليوم ، كما أن فكرة البساطة محل نظر ، وبرهان المشابهة أيضا فيه نظر ، وإلا فأين الدليل على أن طبيعة النفس البشرية من طبيعة العقول المفارقة ، إن ابن سينا نفسه يجعل النفس البشرية فى درجة أقل من درجة العقول والنفوس الفلكية ، فكيف يستقيم هذا مع قوله هنا بالمشابهة بينهما [(٢)] .

* ولا شك أن ابن سينا هنا متأثر إلى حد كبير ببرهنة أفلاطون على خلود النفس ، وبخاصة فى برهان المشابهة ، وهى برهنة رحب بها الفلاسفة المتدينون لما لها من أثر فى بيان التوافق بين الدين والفلسفة فى هذا المقام ، غير أن فلاسفة الإسلام — والفارابى وابن سينا هما المعنيان — قد تجاوزوا حد العقل والشرع عندما قرروا الخلود

(١) رسالة فى معرفة النفس وأحوالها ص ١٣ .
(٢) د. إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ١٨٦

للنفس بقصد إثبات حياة أخرى روحية صرفة، لا مجال فيها للمادة على الإطلاق، وقد أولوا النصوص تأويلا لا تحتمله، اقتصارا لفكرة الروحية فى المعاد والجزاء.

* وقد أثرت براهين ابن سينا على خلود النفس فى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى، بعد أن ترجم « جند سالينوس » كتب ابن سينا إلى اللاتينية، فتأثر بها البير الأكبر وتوما الأكوينى أيما تأثر[1].

---

(١) نفس المرجع

نظرية المعرفة عند ابن سينا :

* رأينا كيف كان ابن سينا أول فيلسوف إسلامى عنى بمسألة النفس وقواها ، عناية ألهمت كثيرا ممن جاءوا بعده أن يقتفوا أثره ، ومن المعلوم أن بين النفس والمعرفة لزوما ، إذ الثانية أثر للأولى ، ولا يعقل أن تكون هناك نفس ذات قوى متعددة ولا يكون لهذه القوة مظهر يدل عليها، ان لكل قوة من قوى النفس عند ابن سينا أثرا فى بناء المعرفة الإنسانية ، فالإنسان يعرف عن طريق حواسه الظاهرة والباطنة ، وكل منها له دور فى تكون المعارف ، وإن اختلفت هذه الأدوار قوة وضعفا ،ودنوا وعلوا ، المهم أن الجميع فى حركة، والشأن فى ذلك كشأن مجموعة فى عمل ، كلهم متشاركون فى إنجازه ، منهم المخطط ومنهم المنفذ ومنهم المحاسب ومنهم المراجع ومنهم الحاكم .

* ولا يسع ابن سينا هنا إلا أن ينبه إلى ماسبقت الإشارة إليه عند تقسيم قوى النفس ، مضافا إليه أثر كل قوة من قواها فى العملية المعرفية ، فالقوى الحسية عنده لاتدرك إلا المحسوسات الجزئية ، غير مجردة من لواحقها المادية من كم وكيف ووضع وأين، ويقرر أن هذه من طبيعة الحواس والمحسوسات ، والعقل يدرك الأمور المعقولة ، بعد تخليصها من لواحقها المادية ، وهذه أيضا طبيعة العقل والمعقولات ، فكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، كذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس »(١)

* إنه هنا يعبر بصراحة عن اتجاه المشائين فى المعرفة ، فهى عندهم لاتعدو

(١) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٦٥

هذين النوعين من الإدراك : الحسى والعقلى . والإدراك عنده هو « أخذ صورة الشيء المدرك بنحو من الأنحاء » .

ومعنى أخذ صورة الشيء ، هو أن تكون حقيقة الشيء المدرك (بفتح الراء) متمثلة عند المدرك (بكسر الراء) بحيث يشاهدها مشاهدة تامة ، سواء اكانت مشاهدة حسية أم مشاهدة عقلية ، ومن ثم تكون الإحساسات خزينة المعانى الجزئية التى ترد إليها عن طريق الحواس والعقل هو محل إدراك المعانى الكلية ، ويلاحظ أنه عند تمثل صور المحسوسات لابد من عملية التجريد ، أى اطراح الملابسات المادية للشيء المدرك . وهذه هى الطريقة التى قال بها ارسطو ، وهى تقال فى مقابلة منهج أفلاطون فى المعرفة إذ يقرر أنها لاتعدو أن تكون تذكرا لما سبق أن عرفته النفس وهى فى عالم مفارق (عالم المثل) قبل تلبسها بالبدن .

* ويحسن بنا أن نقف بعض الوقت مع ابن سينا حتى نرسم صورة مبسطة لطريقة المعرفة عنده بعد أن ألمحنا إليها بشيء من الإيجاز .

* يقسم ابن سينا الإدراك قسمين : حسى وعقلى ، والإدراك الحسى عنده قسمان ظاهر وباطن .

* فالإدراك الحسى الظاهر هو : أن تنتقل إلينا حقائق الأشياء الخارجة عنا ، ومنافذ هذا الانتقال هى الحواس الظاهرة ، وقد رتبها من الأبسط إلى المركب ، مبتدئا بحاسة اللمس ومنتهيا بحاسة البصر وبينهما حواس الذوق والشم والسمع ، وتدرك هذه الحواس محسوساتها بتشبهها بها ، وهو يقول فى ذلك : « إن الحاس فى قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل ، إذا كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته ، فيتصور بها الحاس »[1] .

(١) الشفاء ص ٦٣

وتشبه الحاسة المحسوس عند الإدراك كما يشبه الشمع الخاتم الذى ينطبع عليه ، وهى نفس الفكرة التى قال بها أرسطو فى عملية الإدراك الحسى ، ولا يرى ابن سيناهنا أن تجريد الحاسة لمادة الأشياء المحسوسة يعنى تجريدها عن لواحق المادة من وضع وكيف ومقدار ، وانما يعنى أن هذه اللواحق تظل عند الإدراك ، ولكن بوضع وكيفية ومقدار مختلف ، ويمكن أن نضرب لذلك مثلا برجلين كل منهما ينظر للآخر فلودقق ثالث فى عين كل منهما للاحظ أن صورة كل منهما ترى فى عين الآخر ، ومعنى ذلك أن الذى انطبع فى العين هو الصورة لا المادة ولكن لواحق الإنسان من طول وعرض وعمق تكون موجودة ولكن بقدر وهنا يقول ابن سينا : « ولكن تجريد الصورة هذه فى الحواس لا يكون تجريدا عن لواحق المادة ، من كم وكيف ووضع وأين ، وإنما تكون الصورة المحسوسة موجودة فى الحس على تقدير ما وتكييف ما ووضع ما (١)

* ويشير ابن سينا هنا إلى مسألة من أدق العمليات النفسية ، وهى أن الإحساس إنما يكون انفعالا أو مقارنا لانفعال ، لأنه قبول من الحواس لصورة المحسوس ، وانفعال عضو الحس بالمحسوس لا يكون إلا عندما يخالفه فى الكيفية ، فحاسة اللمس مثلا لا تحس بالملموس إلا إذا كان بينهما فرق من حيث الحرارة .

* وأما الإدراك الحسى الباطن فيعنى به ابن سينا تلك القوى الداخلية للنفس والتى تبدأ من الحس المشترك ، وتنتهى قبل الإدراك العقلى ، وبعد

---

(١) الشفاء ص ٦١

الحس المشترك توجد القوة المصورة أو الخيال ، ومهمة الأول جمع المحسوسات وتمييزها ومقارنتها ، وهو قابل لصور المحسوسات لاحافظ لها ، ومهمة الثانى قبول صور المحسوسات التى تحدث انفعالا للقوى الباطنة ، وهنا يتبين لنا أن موضوع الحس الظاهر هو المحسوسات نفسها ، أما الحس الباطن فهو صورها . وحفظ المصورة أو الخيال لصور المحسوسات يكون بعد تجريدها من العلائق المادية تماما ، « بحيث لاتحتاج فى وجودها إلى وجود مادتها ، لأن المادة وإن غابت عن الحس أو بطلت ، فان الصورة تكون ثابتة الوجود فى الخيال فيكون أخذه إياها قاصما للعلاقة بينها وبين المادة قصما تاما »[1]

* ويقرر ابن سينا فى هذا المقام أنه بإمكان الحيوان والإنسان استعادة الصور المختزنة لتحليلها وتركيبها واضافة عناصر جديدة من الخارج ، والإنسان يفوق الحيوان فى عملية اضافة الملائم من الصور الخارجية لكى تشكل مع الصور المختزنة أشياء يظهر فيها الابتكار ويسمى المؤثر فى ذلك باسم « القوة المفكرة » ، وهنا يقترب ابن سينا من علم النفس الحديث .

* ويتحدث عن القوة المتخيلة حديث الفارابى عنها ، ويربط بها عملية الأحلام والنبوة لأنهما من آثارها ، فالأحلام فى حالة النوم تأتى عن طريق المتخيلة ، إذ تقبل على الصور التى فى المصورة وتستعملها ، فتظهر الصور كأنها موجودة فى الخارج ، بل كأنها حقيقة ، ونحن نعلم أن العقل والحس الظاهر يكونان فى حالة غياب ، لأن صاحبهما نائم ، وعلى هذا فلا تكذيب لما يراه النائم اثناء نومه ، لأن الحاكم بذلك هو العقل أو الحواس ، وهما ليسا فى حالة اليقظة .

---

(١) نفس المرجع ص ٦٠

* وأما الرؤية فى حالة اليقظة فابن سينا يقرر أنها قدتنشأمن تأثيرسماوى، ويسوق هنا نصا فى غاية البيان يقول فيه « ان معانى جميع الأمور الكائنة فى العالم مما سلف ، ومما حضر ، ومما يريد أن يكون ، موجودة فى علم البارى والملائكة العقلية من جهة ، وموجودة فى أنفس الملائكة السماوية من جهة . والأنفس البشرية أشدمناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة. وليس هناك احتجاب ولابخل ، وانما الحجاب للقوابل ، اما لانغمارها فى الأجسام ، واماالتدنسها بالأمور الجاذبة إلى الجنبة السافلة ، وإذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الأفعال ، حصل لها مطالعة لما تم » (١) .

* وقد نحكم فى المحسوسات بمعان غير محسوسة أو محسوسة ولكن لاندركها حالة الحكم ، ويسمى ابن سينا القوة التى تقوم بهذه العملية باسم « الوهم » أو الوهمية ،وعلى هذا فالوهم قوة تدرك المعانى الجزئية غير المحسوسة إدراكا جزئيا متعلقا بهذه المحسوسات وهى عملية أكثر تجريدا من سابقتها، وهى فى نفس الوقت ليست إدراكا عقليا ، لأن معانيها ليست كلية .

* وهنا يقسم ابن سينا سبيل الأمور الوهمية ،فيرى أن طريقها قديكون إلهاما فائضا من رحمة الله ، وذلك كحال الطفل الذى يولد متعلقا بثدى امه ، وقد يكون بجربة ،فالحيوان الذى اصابه ألم أولذة أو وصل إليه نافع أوضار حسى مقارنا لصورة حسية ، فارتسمت عنده صورة الشىء وصورة مايقارنه والنسبة بينها ، قد يلوح لمخيلته تلك الصورة من الخارج ، فتتحرك الصورة وتحرك معها ماقارنها من المعانى النافعة أو الضارة ، فإن الوهم يحس بذلك ، ويرى المعنى مع تلك الصورة (٢) .

(١) نفس المرجع ص ١٧٣

(٢) نفس المرجع ص ٢١٨ .

* وآخر القوى النفسية أو بمعنى أدق الحس الباطن عند ابن سينا هى الحافظة أو الذاكرة وسميت بهذين الاسمين لأن عملها مزدوج ، فهى من حيث حفظها المخزون مما يجىء عن طريق الوهم تسمى حافظة ، ومن حيث استعادة تلك المعانى عند الحاجة إليها تسمى ذاكرة أو متذكرة . ويلاحظ أن هذه القوة توجد لدى الإنسان والحيوان معا ، وإن اختلفت قوة وضعفا .

ولما كان الإنسان أسمى من الحيوان ، فإن ذلك لابد أن يرجع إلى شىء هو فيه وليس فى الحيوان فى هذا المقام ، وهذا السمو راجع إلى القسم الثانى من قسمى المعرفة وهو الإدراك العقلى .

* ومعناه عند ابن سينا — كما كان عند المشائين من قبل — انتزاع المعانى الكلية من جزئياتها بطريق التجريد من المادة ولواحقها ، ولا يمكن أن يتأتى ذلك إلا بقوة غير مادية ، هى العقل . وإذن فوظيفة هذه القوة متعددة ، هى : تجريد الصور العقلية حتى تصبح أموراً كلية ، والمقارنة بين تلك الكليات ايجابا أو سلبا ، وتحصيل المقدمات المنطقية التى يتم بها الاستدلال ، والأخبار المتواترة التى يقع بها التصديق ، لقوة تواترها [٢] .

* ويذكر ابن سينا هنا أن القوة الناطقة أو العقل فى الإنسان استعداد محض ، ولكى يتحقق بالمعقولات لابد له من سبب يمكنه من ذلك ، وهذا السبب هو العقل الفعال ، ففيه توجد مبادىء الصور العقلية مجردة ، ونسبته إلى القوة الناطقة فى الإنسان كنسبة الشمس إلى الأبصار ، والقوة العقلية إذا التفتت إلى الجزئيات التى فى الخيال وأشرق عليها نور العقل

---

(١) نفس المرجع ص ٢٣١ .

الفعال استحالت إلى معان مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة ، ويؤكد ابن سينا فى هذا المقام أن هذا الانطباع ليس انتقالا من الخيال إلى القوة الناطقة ، بدون سبب ، بل الفضل فى ذلك راجع إلى العقل الفعال فبمجرد الاطلاع على مافى الخيال ، تصبح النفس الناطقة مستعدة لفيض المعانى المجردة من العقل الفعال . وبهذا يظهر أنه كلما كان اتصال القوة الناطقة بهذا العقل أشد ، يكون ارتسام المعقولات فيها أوضح وأتم (١).

وهذا الذى ذكرناه يفهم منه أن الناس متفاوتون فى استعداداتهم — وهذا هو الواقع — فمنهم من يكون قوى الاستعداد لقبول المعقولات ، ويطلق ابن سينا على هذا اسم « الحدس » ومعناه سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول بدون توقف على وسائط ،والناس أيضا متفاوتون فى هذا الحدس، كما أنهم متفاوتون فى عدد الحدوس ، فقد يكون عند شخص ما حدس فى كل مطلب وقد يكون عند آخر فى مطلب واحد ، أوليس عنده شىء من ذلك البتة ، كما قد يوجد من الناس من يكون شديد صفاء النفس ، فتشرق عليه من العقل الفعال الصور العقلية دفعة واحدة أو قريبا من ذلك . ويصبح عقله مرآة صقيلة تعرف كل شىء من نفسها ، ويسمى عقله حينئذ باسم « العقل القدسى » وفعله ضرب من النبوة ، بل هو أعلى درجات النبوة ، حتى أن هذه الأفعال المنسوبة إلى العقل القدسى كثيرا ماتفيض على المتخيلة فتحاكيها بأمثلة حسية (٢).

وفى ثنايا حديثه عن المعرفة الآتية عن طريق الحدس يشير إلى أدنى

(١) د. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٥٨ .
(٢) نفس المرجع ص ٢٥٩

أنواع المعرفة بالقياس إلى هذا النوع السامى الذى أشرنا إليه ، فيقرر أن المعارف الآتية عن طريق التعلم هى أدنى أنواع المعارف ، إذ المتعلم فى هذه الحالة لم يكن قد كون له فكرا مستقلا حتى يكون له رأى فيما يتعلمه ، ولا يزال يترقى فى هذا الطريق فيدرك بعض المعارف بعقله منفردا و بعضها بواسطة المعلم ، وهكذا حتى يصل إلى درجة بها يدرك بعض المعارف بالحدس . وهذه - ولاشك — فكرة متكاملة عن العملية التربوية من حيث منهجها ، والاتيان بها فى مقام الحديث عن المعرفة له مايبرره ، وفيما ذكرنا يقول ابن سينا « ولعلك تشتهى زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها فاستمع : الست تعلم أن للحدس وجودا وأن للانسان فية مراتب وفى الفكرة أيضا ، فمنهم غبى لاتعود عليه الفكرة بزيادة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس ، وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما كثرت ، كما انك تجد جانب النقصان منتهيا إلى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى فى أكثر احواله عن التعلم والفكرة » [١]

* ولكن كيف يكون عند الإنسان تلك القوة القدسية حتى تشرق عليها أنوار العقل الفعال ؟ إن نفسه تتحقق بتلك الحالة عندما لايشغلها شأن عن شأن ، ولاتشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولايستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، فإذا استطاعت النفس أن تقبل المعقولات من الروح القدسية بلا تعليم من الناس ، وأن ترتقى بقوة الحدس من عالم الخلق

---

(١) الأشارات ص ١٢٧

إلى عالم الأمر . انقلب سر الإنسان إلى روح قدسية محض ، وانقشع عنه الحجاب ، واشرقت عليه الحقائق اشراق الشمس على الماء الصافى (١) .

• بعد هذا الذى تقدم نرى أن المعرفة العقلية لدى ابن سينا لها مصدران هما المحسوسات والعقل الفعال ، أما الأولى فان العقل يقوم بتجريد المعانى العقلية من صورها الحسية ، لأن فيه استعدادا لذلك وأما الثانى فلما يفيضه على العقل من صور الموجودات ، وفى العقل استعداد لذلك أيضا ، ونلاحظ أنه فى كلا الحالين للانسان دخل فى عملية المعرفة ، وهذا يعنى ايجابيته ، التى تتجلى فى تصفية النفس من علائق المادة حتى تستعد لقبول الصور التى تفاض عليها من العقل الفعال ، وهى ايجابية سلبية كما نرى ، وليس فى هذا أى تناقض ، لأنها تقوم على التخلية فقط ، أى تخلية النفس مما يعوقها عن أن يفاض عليها ، ويبدو أن فى هذا مسحة إشراقية لدى ابن سينا ، سنوفيها حقها فيما يأتى ، ونحن نتحدث عن التصوف .

التصوف عند ابن سينا :

• آثرنا دراسة التصوف عند هذا الفيلسوف لأن فيه جانبا عقليا ممتازا تجلى فى بيانه لمقامات العارفين ، وهو مرتبط إلى حد بعيد بنظريته فى النفس والمعرفة ، كما أن فيه جانبا يشد القارىء شدا ، إذ كيف يجمع الرجل بين حب الرئاسة والجاه والارتماء فى احضان الدنيا وبين هذه النزعة المتسامية التى تبغى الحق وحده ولا تلتفت إلى ماسواه ، وقد يكون موضع الطرافة اشد إذا تعاصرت

---

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٦ .

النزعتان فى شخص واحد ، وعلى أية حال ، فإن هذا الجانب لايسع الداوس لابن سينا جهله لما فيه من أخذ ورد .

إن الباحث فى التراث الروحى والفكرى فى الإسلام يصادف انواعا ثلاثة من البشر فيلسوف متصوف ، وصوفى متفلسف ، وصوفى بحت ، وتحديد كل واحد من الأنواع الثلاثة على وجه الدقة أمر عسير ، فالحياة الفكرية والروحية متداخلة ايما تداخل ، ولكن الذى يمكن تحديده هو السمة الغالبة على تفكير كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة ، فالفيلسوف المتصوف هو ذلك المفكر الذى جاء مذهبه الصوفى امتدادا لمذهبه الفلسفى وتكملة له ، أى أن يكون لتصوفه ارتباط وثيق بموقفه من النفس والمعرفة والوجود ، والصوفى المتفلسف ، هو الذى يكون له موقف عقلى فى التجربة الصوفية ، أو بمعنى آخر هو من أعمل فكره فى التجربة الروحية ، والصوفى البحت هو ذلك الإنسان العابد الزاهد الذى يصفى نفسه من كدوراتها حتى تشرق عليها أنوار الحق وأسرار الآيات ، فى إطار ماحدده الشرع دون أن يصحب ذلك أية دعاوى من حلول أو اتحاد أو وحدة وجود .

• وابن سينا يمثل النوع الأول أدق تمثيل ، ويمثل النوع الثانى الحلاج وابن عربى وغيرهما ويمثل النوع الثالث ، الحارث المحاسبى وإبراهيم بن أدهم وأبو سعيد الخراز والغزالى وأمثالهم .

• والحكم بانتماء ابن سينا إلى النوع الأول هو الذى عليه جمهور الباحثين ، وهم يرون — وهذا حق — أن مذهبه فى التصوف هو امتداد لمذهب الفارابى فى هذه الناحية ، والذى يقارن بين ما كتبه فى نظرية الاتصال والسعادة وما كتبه ابن سينا فيهما لايجد بينهما فرقا إلا فى الصياغة ، بل ربما ردد

التلميذ ألفاظ أستاذه في بعض المواقف ، وإذن فتصوف ابن سينا تصوف نظرى عقلى ، يصف فيه المراحل التى تقود الإنسان إلى السعادة ، وهى فى نظره تحصل بالاتصال بالعقل الفعال ، والطريق إلى ذلك يكون بدوام التأمل والنظر ، حتى تصفو النفس وتكون مستعدة لهذا الاتصال . وفى كتاب « الإشارات والتنبيهات » يتحدث ابن سينا عن نظريته فى التصوف حديثا عذبا ، وذلك تحت عناوين أربعة هى « التجريد » « والبهجة والسعادة » و « مقامات العارفين » و « أسرار الآيات » .

وفى الجانب المقابل لرأى الجمهور ترى من يقول أن تصوف ابن سينا كان ترجمة لسلوكه وإن كان يقرر أن ذلك على سبيل الترجيح — ويشفع لمن يقول بهذا الرأى ، تلك الدقة المتناهية التى تحدث عنها فى مقامات العارفين ، والتى لا يمكن أن تكون على هذه الصورة إلا ممن عاش التجربة الصوفية وكابدها [1] وهذا الرأى فى نظرنا لا يقوى أمام ما ذهب إليه جمهور الباحثين ، كما أن معتمدهم فى ذلك يمكن مناقشته ، فابن سينا يمتاز بالتحليل الدقيق والغوص وراء التفريعات والتقسيمات ، وقد رأينا ذلك من قبل ونحن ندرس النفس عنده ، وقد قرأ ما كتبه كبار الصوفية وعرف طرائقهم فى عروجهم الروحى ، كل هذا هو الذى هيأ له هذه البراعة فى تصوير المقامات ، وهى براعة نظرية ، وليس ترجمة عن حالة معينة وفى هذا المعنى يقول الدكتور عبد الحليم محمود « وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف أو إلى طريقته لدى ابن سينا ، فإننا لا نجد فرقا ما بينه وبين غيره من الصوفية ، اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التى حام حولها ، وعبروا البحر الذى لم يصل إلى حافته . وأن بن سينا يعرض التصرف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم .

---

(١) ربما اعتمد هؤلاء على ماذكره ابن سينا نفسه حين قال : ثم إنى لو قصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه ، وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام » فكلمة « شاهدناه » تصرح بأنه عاين التجربة الروحية نفسه .

أنه مسجل لظاهرة رآها فى بعض معاصريه ، وسمع عنها كثيرا ، وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين وقرأ عن أحوالهم أيضاً(١) .

* وإذا كنا قد انتهينا إلى هذا الرأى فإن ما يؤكده هو حديثنا عن اللذة والسعادة كما صورهما ابن سينا ، انه يقسم اللذة إلى أنواع ، ويرى أن اللذة الحقيقية هى : « إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك واللذات الباطنة أعظم من اللذات الظاهرة وأشرفها تلك التى يطرب لها العقل ، وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن شوائب المادة ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية » (٢) .

* أرأيت إلى أى حد جعل ابن سينا كمال النفس الناطقة باتصالها بعالم المعقول ؟ انه يقرر أن النفس وهى بسبيل الوصول إلى العقول المفارقة يتنازعها عاملان : المادة والشوق ، فالمادة هى : ذلك العائق الكثيف « البدن » الذى يمثل الحجاب والقيد ، والشوق هو ما فى طبيعتها من الاتصال بالمجردات المماثلة ، ومتى خلصت النفس من البدن بالانتصار عليه وعدم الخضوع لرغباته فإنها تصل لا محالة إلى العقول المفارقة ، وأما إذا ظلت فى أسر الشهوات فإنها أولى أن تسمى منحوسة ، يقول ابن سينا : « والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق ، اللهم إلا فى الحياة الآخرة ، وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية

---

(١) التصوف عند ابن سينا ص ١٦ .
(٢) الإشارات حـ٢ ص ٧٨ .

مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم تتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة ، المنحوسة التى لامفاصل لرقابها المنكوسة »[1].

* والوسيلة الى السعادة ليست أنماطا من العبادات والزهد فى الدنيا فقط كما يرى الصوفية الخلص ، وليست قائمة على تعذيب البدن كما فى بعض المذاهب الصوفية الهندية وانما الوسيلة الحقيقية هى التأمل والنظر ، فبهما يزداد الإنسان معرفة ، تزيد النفس تهذيبا وصقالا ، بهما تكون مستعدة للاتصال، الذى به تكون السعادة واللذة.

وفى سبيل الوصول إلى السعادة لا بد من مقامات يتجاوزها المرء حتى يصل الى المعرفة الحقة، وهذه المقامات هى علامات على الطريق، تمكن السائر من معرفة درجته من الحقيقة قربا وبعدا ، وهى خاصة بمن يسير فى هذا الطريق دون غيره ، اذا قد تكون غريبة على سواه ، وهناك امارات ظاهرة على رواد هذا المسلك وفى هذا المعنى يقول ابن سينا : « إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم فى جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها » [2]

* ويرى ابن سينا أن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم « الزاهد » والمواظب على نفس العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم « العابد » والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم « العارف » .

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٨ .
(٢) نفس المصدر .

* والعارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئا على عرفانه ، وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة، لا لرغبة أو رهبة، ومن علاماته أنه هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه ، وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق، وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية.

* والعارف لا يعنيه التجسس والتحسس. ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة ، فانه مستبصر بسر الله فى القدر ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله .

العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ، وصفاح ، وكيف لا ونفسه أهون من أن تحرجها زلة بشر ؟ ونساء للأحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق (١)

وقد يشعر القارىء لهذه العبارات والتى قبلها مما ذكره ابن سينا عن الزهد والعبادة أنه يعبر عن حقيقة روحية تجريبية ،لاسيما وأن ألفاظ الصوفية قد انسابت على لسانه انسيابا كأنها تعبير عن حقيقة ، ولكن الذى يمعن النظر ويدقق الفكر يستبعد هذا الشعور ، ذلك لأن صوفية عصره ، وهم الذين يستعمل اصطلاحاتهم ، أمثال الحلاج كانت لهم نظرية فى التجربة الروحية، وتجلت فى القول ، بالاتحاد بين الإنسان والذات الإلهية ، وسواء أكان هذا الاتحاد على سبيل المجاز أو شطحا فى حالة من حالات الفناء عن الذات فإن ابن سينا لم يقبله ، ورده ردا عقليا مفحما ،مما يؤكد أن الرجل ظل

---

(١) نفس المرجع ص ٢٠٦ .

مخلصا لمذهبه الصوفى، ذلك المذهب الذى لا يسقط الحواجز بين السائرين والذات الإلهية مهما رقت أرواحهم وشفت نفوسهم ، ان القول باتصال الروح أو النفس بالنور الإلهى الذى يفيض عليها عن طريق العقل الفعال يبعد كثيرا عن قول الصوفية المتفلسفين باتحادهما معا ، ذلك لأن الاتصال يحمل فى ذاته معنى الفصل ، أما الاتحاد فليس كذلك ، إذ يسقط مابين المتحدين من فوارق وهذا ماجعل ابن سينا ينقض نظرية « الاتحاد » الصوفية ، وفى ذلك يقول قد يقولون ان النفس الناطقة إذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشىء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق ،قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هى نفس العقل الفعال، لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئيا، قد يتصل منه شىء دون شىء ، أو يجعلوه متصلا بكليته بحيث يصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول ، على أن الإحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حيثما يتصورونه ، قائمة ، . . ان قول القائل : « أن شيئا ما يصير شيئا آخر ، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شىء آخر ليحدث شىء ثالث بل على أنه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول ، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودا فهما اثنان متميزان ، وان كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا »(١) .

• أنه يعتبر كلام الصوفية هنا من قبيل القول الشعرى الذى لا يقبله العقل لأن الذى يترتب عليه هو أن يكون الشىء واحدا ومتعددا فى نفس الوقت،

---

(١) نفس المرجع ص ١٨٠ ، وأيضا د . مدكور فى الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٥٣ .

فالعقل الفعال الذى تتحد به نفوس العارفين لا يصبح واحدا مع أن التقدير أنه كذلك ، وكذلك الفرد العارف كيف يكون هو والمتحد به شيئا واحدا مع أن حقيقتهما مختلفة ؟[١].

* ولن نحرم القارىء الكريم — ونحن فى هذا المقام — من إتمام الصورة التى أبدعها يراع ابن سينا وهو يتحدث عن مقام العارفين ، أو إن شئت قلت : عن المقام الآخر ، وهو مقام الاتصال ولن يتأتى ذلك فى نظره إلا بالارادة والرياضة فالارادة نزوع نحو الغاية ، والرياضة تهدف إلى ثلاثة أمور : أولها : الأعراض عما سوى الحق ، وثانيها : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة ، وثالثها ، تلطيف السر . ثم انه إذا بلغت الإرادة والرياضة حدا ما ، عنت للسائر خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه — وهذا يسمى عند الصوفية أوقاتا — وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه ، ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشى إذا امعن فى الارتباض [٢] .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة ، ثم إذا عبر بالرياضة تلك الحال صارت مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ، وتنعكس أنواره على مرآة نفسه . وهنا يفرح لما يلقاه فى تلك الخلسات ، ثم قد يعتريه التردد ، لما يراه من وجود نفسه ووجود نور الحق متجليا فى قلبه فيلحظ ، وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة،لا من حيث هى بزينتها،وهناك يكون الوصول[٣]

(١) د. مدكور فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص ٥٢
(٢) الأشارات ص ١١٧
(٣) نفس المرجع

ولا يكون الا للقائل « جل جناب الحق عن أن يكون شرعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد » .

* حديث عذب جميل عن طريق شاق طويل إلى مقصد عال نبيل، دبجته عبقرية الشيخ الرئيس بصورة ترقق القلب وترهف الفؤاد وتشحذ الهمة، وربما كان لهذه الطلاوة اثرها لدى الذين يرجحون أن يكون ابن سينا عانى التجربة الروحية كما سبق أن اشرنا ، ومن يدريفا فامل الحقيقة وراء قول هؤلاء . . والمؤمن ابن وقته كما يقولون .

* ولا ينسى ابن سينا أن يتحدث عن أسرار الآيات، وقد خص لها النمط العاشر من كتاب الإشارات ، وفيه يتحدث بأسلوب العالم عن الخوارق ، ويسوق التعليلات العقلية لقبولها ، وكأنه اراد بذلك أن يشرع السهام الناقدة في وجه أولئك الذين أرادوا النيل من النبوات معتمدين في ذلك على انكار خوارق العادات .

نظرية التصوف في أسلوبها الرمزى

عز على ابن سينا أن يقدم نظريته في التصوف إلى قارئيه في ثوب واحد ، هو التصريح والتوضيح ، فقدمها في ثوب آخر ، هو الثوب الرمزى ، وكأنه اراد منا أن نقول مرة أخرى إن الرجل يقترب من الصوفية لدرجة تجعله يؤثر أسلوبهم ، ونحن نعلم أن بعضهم قد آثر أسلوب الرمز إلى الحقيقة ، ومن منا لا يعرف ابن الفارض سلطان العاشقين والرمزية المغرقة التى جاءت في قصيدته المشهورة « التائية » ومن منا لم يقرأ التفسير الرمزى لبعض آى القرآن الكريم التى جاءت من فيض قلوب كبار الصوفية ؟

في أربعة من الأعمال الادبية ساق ابن سينا نظريته الصوفية في ثوبها الرمزي ، هي: رسالة الطير — حي بن يقظان — سلامان وأبسال — القصيدة العينية ، ففي الرسالة الأولى يشبه ابن سينا النفوس الإنسانية بمجموعة من الطيور ، والصيادون في مطاردتها ينصبون لها الشراك حتى تقع في أيديهم ، وهؤلاء رمز لشهوات البدن، والطيور تحاول دائما الافلات من هذه الشراك، وهو رمز للصراع بين مطالب البدن ومطالب النفس ، ومتى تخلصت الطيور من صياديها من بعض الوجوه تطير مغلولة الأرجل مجتازة العوالم المتتالية حتى تبلغ عرش الملك ، فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه ، وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ، وهو ملك الموت (1). وهذا كله رمز لخلاص الروح بالانتصار على البدن وقيمة ذلك يكون بمجاوزتها له ، عند الموت .

وفي قصة « حي بن يقظان » بيان لعروج النفس من عالم العناصر (العالم المادي) مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم ، ويظهر حي بن يقظان لفيلسوفنا شيخا مهيب الطلعة ، طاعنا في السن ، ولكنه في جلباب من العز ، كأنه لم يهن منه عظم ، ولا تضعضع له ركن ، ولا عليه من المشيب إلا رواء من يشيب ، وهو يتبرع بهدايته إلى سواء السبيل ، ويتفتح أمامه طريقان : أحدهما إلى الغرب وهو طريق الـ[illegible] والشر ، والثاني إلى الشرق وهو طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها المادة بأي حال ، ويقدم حي بن يقظان الفيلسوف في هذا الطريق موجها وجهه شطر الحكمة الالهية ، التي تمثل ينبوع الكمال الدائم ، حيث الحسن حجاب الحسن والنور حجاب النور ،

---

(1) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٨٢ تعليق

وحيث السر الأزلى ، وحى بن يقظان — وهو الذى صوره فى شكل شيخ بهى الطلعة — رمز للعقل الفعال ، والميل لمخاطبته هو الرمز لاظهار استعداد النفس الناطقة لقبول فيض النور الالهى [1].

وفى سلامان وأبسال ، يسرد ابن سينا قصة أخوين كان أصغرهما (ابسال) صبوح الوجه مشرق المحيا ، جمع بين جمال الوجه وجمال الروح ، وتحلى بالعلم والشجاعة وقعت فى حبه زوجة أخيه الأكبر (سلامان) وفاتحته بحبها ، ولكنه لم يخن اخاه ، فاشارت على زوجها أو يزوجه من أختها وفى ليلة زواجه باتت مكان أختها فى فراشها ، وكاد أبسال يأتيها لولا أن نورا لاح فأبصر من خلاله وجه أمرأة اخيه ، فخرج لفوره طالبا من أخيه الأكبر إرساله على رأس جيش ليغزو به الأعداء ففعل ، ولما عاد منتصرا عاودته من هامت فى حبه فرفض ، وظهر للبلاد عدو جديد ، فوجه إليه جيشا بقيادة ابسال للمرة الثانية ، ولكنه فى هذه المرة لم ينتصر ، لأن زوجة أخيه ألبت عليه قواده وأوحت إليهم أن يعصوه حتى يهزم لعل ذلك يكسر من كبريائه ، وفعلا انتهت المعركة بهزيمة الجيش ، وجرح قائده ، وقد ظن قواده أنه قتل ، فتركوه ، فعطفت عليه احدى مرضعات الحيوانات الوحشية ، واعطته ثديها فاعتذى بلبنها إلى أن شفى ، وبينما هو آخذ طريقه للرجوع إلى أخيه (سلامان) إذ فاجأ بأن الأعداء يحيطون به من كل جانب ويتهددون ملكه بالانهيار ، فلم يتوان فى قيادة الجيش حتى أحرز النصر وأسر قائد جيش العدو ، فاستقام الملك لأخيه ، وعلى الرغم من إحراز هذا النصر فان أمرأة

(١) نفس المصدر ، وحى بن يقظان — ص ٢٠١ .

أخيه قد دست له السم فمات، عند ذلك اغتم الأخ - زوجها - لموته، وتضرع إلى الله أن يعرفه الحقيقة، فلما علم بها، سقى امرأته السم انتقاما لاخيه.

وسلامان رمز للنفس الناطقة، وأبسال رمز للعقل النظرى الذى ترق حتى اصبح عقلا ستفادا، وأمرأة سلامان رمز للقوة الأمارة بالسوء، وعشقها لأبسال رمز لميلها إلى تسخير العقل لارادتها كما سخرت سائر القوى لتكون محصلة لمآربها، وعدم خضوع ابسال لاغرائها رمز لانجذاب العقل إلى العالم العلوى، والأخت رمز للقوة العملية، والقيام بدورها فى ليلة الزواج رمز لتسويل النفس الامارة لمطالبها الخسيسة وترويجها على أنها مطالب حقيقية، والنور الذى ظهر فجأة حتى كشف الحقيقة، رمز للخطفة الالهية التى تسنح أثناء الاشتغال بالأمور الفانية وانتصار أبسال فى المرة الأولى رمز لاطلاع النفس بالقوة النظرية على الملكوت والجناب الالهى، وعصيان الجيش له فى المرة الثانية رمز لانقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عن النفس الناطقة اثناء عروجها إلى الملأ الأعلى، وتغذى أبسال بلبن الحيوان الوحشى رمز لاضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها لمافوقها (١).

وهكذا نرى أن كل المواقف ترمز إلى موقف فى الاتجاه نحو الحقيقة، سواء كان ذلك فى الجانب الايجابى أم فى الجانب السلبى.

وأما القصيدة العينية — وقد أشرنا إليها من قبل — فهى قصة شعرية تحكى هبوط النفس وتلبسها بالبدن وحالتها معه وبعده، ولن نستطيع أن نقول فى هذا المقام أكثر من هذا.

---

(١) الأشارات ح ٢ ص ١٠٢ وتاريخ الفلسفة العربية لحناخورى وخليل الجرس ٤٨١

بقيت كلمة لها أهميتها فى هذا المقام هى : هل كان ابن سينا مجددا فى هذا كله أم انه كان مرددا لافكار وطرائق من سبقه ؟ الصواب أن الأخير هو الصحيح ، وجدته تتجلى فى دقة العرض والتحليل، والدقق فى تصوف ابن سينا لا يمكن أن يقف به عند الفارابى وحده ، وإن كان المعلم الثانى مصدره المباشر ، بل إن كثيرا من العناصر الأفلاطونية والفيثاغورية والأفلوطينية متغلغلة فى ثنايا كلامه وكل هذا كان إرضاء لنفسه الطامة ، التى لم تجد شفاءها فى الطب ، ولا فى حياة القصور ، بل فى تلك السبحات الحالمة التى تغذى العقل وتبهج النفس (١)

* ولابن سينا —فوق ما ذكرنا— آراء فى الأخلاق والسياسة والتعاليم، وتدبير الأسرة وهى كلها صدى لثقافته الواسعة، وهو فيها إلى أفلاطون أميل، وبفلسفة الدين الإسلامى متأثر،وبدقته العقلية معبر عنها ومنظم لها. حتى فاق أستاذه شهرة وذيوع صيت وماذلك إلا لأنه كان مبينا لكل المسائل التى تعرض لها أيما بيان . فى ثوب أخاذ تعلوه مسحة شعرية خلابة ، وعبقرية تمتاز بالتحليل والتدليل .

(١) دیبور: تاریخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٨٢ .

مؤلفات ابن سينا :

ترك ابن سينا ثروة ضخمة من المؤلفات فى أكثر فنون المعرفة الانسانية، وأغلبها رسائل مختصرة ، تمشيا مع طبيعة العصر الذى نشأ فيه ، ومن كتبه هذه كتابان عظيمان حجما وموضوعا ونعنى بهما : الشفاء والإشارات . وقد بلغت جملة مؤلفات ابن سينا فى الاحصاء الذى قام به الآب « قنواتى » ستة وسبعين ومائتى كتاب ورسالة وتشتمل على الموضوعات الآتية :

١ — فى المنطق : وله فيه — منطق المشرقيين— الموجز — الاوسط — رسالة فى أصول علم البرهان — رسالة فى الحدود — القصيدة المزدوجة — مقالة فى تعقب الوضع الجدلى — مقالة فى غرض قاطيغورياس — رسالة فى معانى كتاب ريطوريقا — أقسام العلوم العقلية — هذا بالاضافة إلى ماجاء فى الشفاء والنجاة والإشارات من مباحث منطقية .

٢ — فى النفس : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها — رسالة فى احوال النفس — رسالة بقاء النفس الناطقة — رسالة فى تعلق النفس بالبدن — رسالة فى الحجج العشر فى جوهرية النفس الناطقة — رسالة فى النفس اهداء الامير نوح بن منصور — القصيدة العينية . هذا بالاضافة إلى ما كتبه عن النفس فى الاشارات والشفاء والنجاة، وله أيضاً شرح بالفارسية على كتاب النفس لارسطو .

٣ — فى الفلسفة والالهيات : الشفاء ، النجاة ، الاشارات ، والانصاف ، الحكمة العروضية — الحاصل والمحصول — عيون الحكمة — التعليقات — المباحث — اللواحق— عدة رسائل فى المبدأ والمعاد—

رسالة فى معرفة ذات البارى وصفاته — رسالة التوحيد — رسالة الحكمة العرشية — رسالة فى اثبات النبوة — رسالة القضاء والقدر — قصيدة الجمانة الإلهية فى التوحيد.

٤ — فى السياسة والأخلاق والتصوف: رسالة السياسية — رسالة الأرزاق — رسالة الأخلاق — كتاب البر والاثم — رسالة حى بن يقظان — رسالة الحث على الذكر — اجابة الدعاء وكيفية الزيارة — رسالة فى دفع الغم عند نزول الموت — رسالة فى الصلاة وماهيتها رسالة الطير — سلامان وابسال — رسالة العشق — رسالة فى ماهية الحزن — رسالة فى حكمة الموت — رسالة فى الخلوة — رسالة فى الدعاء — رسالة فى الزهد — رسالة فى السعادة والشقاوة الدائمة للنفوس — رسالة فى العلم اللدنى — رسالة فى مخاطبة الأرواح بعد مفارقة الأشباح [١].

هذه لوحة لبعض كتبه ورسائله وليست كلها، وقد أشار الجوزجانى إلى أن للشيخ كتابا فى الحكمة المشرقية ، وقد ذكره غيره من الفلاسفة الذين اتوا بعده، وقد أودعه رأيه النهائى فى كل المسائل التى تعرض لها فى كتبه الأخرى ومن يدرينا فلعل القدر يسمح يوما بظهور هذا الكتاب فيكون حكمنا على ابن سينا أكثر ايجابية وصراحة .

(١) ينظر مؤلفات ابن سينا للاب قنواتى وتاريخ الفلسفة العربية للدكتور جميل صليبا ص ٢١٣ .

الباب الثالث

الفلسفة النقدية عند المشرقيين

تمهيـــد :

ألمحنا من قبل إلى أن الفكر الفلسفي في الإسلام ، يمكن أن ينظر إليه من جوانب متعددة ، تختلف باختلاف منازع المفكرين الإسلاميين ، وأن تقويمه تقويما دقيقا ينبغي أن ينأى به عن النظرة الضيقة التي تقف به عند أنماط التفكير ، التي اجترت الفكر اليوناني على اختلاف مدارسه ومذاهبه ، وانطلقت بعد ذلك تشرح وتؤول ، لتجد أساساً للانسجام بين أنماط هذا الفكر تارة وبينه وبين الدين الإسلامي تارة أخرى .

ولقد كان للنظر والاعتبار أثر واضح لدى بعض المفكرين المشرقيين، فلم يجعلوا كل همهم صياغة القضايا الفلسفية التي أثارها السابقون ، في ضوء عقيدة راسخة ، هي أن الفكر اليوناني — وبخاصة لدى كل من أفلاطون وأرسطو — هو الأستاذ المعلم للمفكرين الإسلاميين — كما هو الشأن لدى من تحدثنا عنهم من قبل — ولكن هؤلاء أعادوا اختبار القضايا التي دار حولها تفلسف السابقين في ضوء منظور مستقل تمام الاستقلال ، ومتحرر تمام التحرر من سلطان التقليد ، فأفرز موقفهم هذا فلسفة من نوع آخر ، قد تخالف فلسفة السابقين من المسلمين وغيرهم بعض المخالفة ، وهي على كل حال، تدل على سمو في التفكير ، وعمق في البحث ، وهذا النوع من التفلسف هو ما عقدنا له هذا الباب ، الذي يحتوي على دراسة شخصيتين اثنتين ، أولهما : أبو حامد الغزالي ، وثانيهما : أبو البركات البغدادي .

الفصل الأول

أبو حامد الغزالى

يذهب أكثر المؤرخين للفكر الفلسفى فى الإسلام، إلى أن ظهور أبى حامد الغزالى كان بداية لنهاية الفلسفة فى المشرق ، وذلك لموقفه الرافض لكثير من قضايا الفلسفة . وتراوح هذا الموقف ما بين تكفير لفلاسفة الاسلام السابقين - وعلى الأخص الفارابى وابن سينا - فى بعض القضايا ، وتبديعهم فى قضايا أخرى . وأكد هذا القول لدى هؤلاء ، أن الإمام أبا حامد انتهى إلى إنتهاج طريق خالف فيه جمهور المتفلسفين الاسلاميين والعلماء من قبل ، وهو الطريق الصوفى ، الذى يصل فيه السالك إلى الحقيقة ، بحيث يعاينها ، ولا يكون ذلك بدليل عقلى محرر ، بل بنور يقذفه الله فى القلب ، على حد تعبير الغزالى نفسه .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الغزالى لم يكن محدود الثقافة ، بل كان متبحراً فى أكثر العلوم الاسلامية ، وأن موقفه هذا جعل منه حجة الاسلام الذى يدافع عنه ضد كل ما يراه خارجا عليه ، هذا بالإضافة إلى أن السلطة الزمنية - منذ عهد المتوكل - أخذت تميل نحو أهل السنة ، وتشجعهم على الوقوف ضد أى تيار يظن منه النيل من الإسلام وتراثه . فإن هذه الأمور مجتمعة كانت فى نظر هؤلاء المؤرخين عاملا قويا لكى يؤرخ بظهور الغزالى على أنه نهاية للفكر الفلسفى الاسلامى فى بلاد المشرق - كما قلنا - وتوطئة لنزوحه إلى أرض جديدة .

والحق أن ماذهب إليه هؤلاء لاتطمئن إليه النفس ، ذلك لأن العمل الفلسفى لايمكن أن يكون مقصورا على الجانب الايجابى فقط ، بمعنى ، أن يقف اللاحق من السابق موقف المؤيد والموافق على كل ما جاء به السابقون ، ولكن العمل الفلسفى بمعناه الحقيقى أوسع من ذلك وأشمل ، إذ يندرج تحته مواقف التأييد أو المعارضة والتعديل من آراء السابقين ، طالما أن هذه المواقف تكون قائمة على الأدلة الواضحة ، على الأقل فى نظر أصحابها .

ومن المعلوم أنه من ثنايا الموقف السلبى لفكر ما من فكرة ما يتولد موقف إيجابى جديد ، وتاريخ الفلسفة حافل بهذه المواقف ، ولعل هذا هو السر فى اطراد الفكر ونموه ، لأنه من غير المعقول أن يكون فكر اللاحقين صورا من أفكار السابقين لأن لكل وجهة ، والأنظار تختلف حتى فى المسألة الواحدة باختلاف الناظرين . لذا نرى أن عمل الغزالى ـ فيما سنبينه بعد ــ إنما هو من صميم العمل الفلسفى ، وليس بداية لانحداره ، ولكنه فلسفة تقف من آراء السابقين موقف الناظر المعتبر ، لا موقف التابع المقلد .

وإذا كان لم يتهيأ للفلسفة فى بلاد المشرق ـ بعد الغزالى ـ ما لم يتهيأ لها فى عصره وما قبله . بحيث لم تعد نامية مزدهرة ، وبحثت لها عن موطن جديد ، فإن هذا كان راجعا لعوامل مختلفة ، يستبعد العقل أن يكون ما قدمه الغزالى من نقد للفلاسفة هو وحده السبب المباشر أو حتى غير المباشر فى هذا المقام .

ويفهم من هذا أن استدراكات أبى حامد لم تكن على الفلسفة من من حيث كونها رياضة عقلية ، وإنما كانت على الفلاسفة — وبخاصة الشراح من المسلمين — الذين وقعوا فى كثير من مباحثهم فى دائرة التقليد

المذاهب والآراء السابقة ، فأدام هذا إلى التناقض أحيانا والخروج عن حد الشرع أحيانا أخرى ، وفى ذلك يقول الغزالى « ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة . وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم [1] »

ولن نستطرد فى هذا التمهيد أكثر من هذا ، حتى ندخل إلى صميم المسائل والقضايا التى سنستطلع رأى الغزالى فيها ، لكى نناقشه فيما ذهب إليه فى كل منها . بعد أن نلقى بعض الضوء على حياته الفكرية والروحية فى تطورها، مما له صلة وثيقة بمواقفه النقدية .

حياة أبى حامد الغزالى :

ولد حجة الاسلام الغزالى فى « طوس » من إقليم « خراسان » سنة ٤٥٠ هـ لأبوين صالحين فقيرين ، كان أبوه « غزالا » للصوف ، يتكسب بهذه المهنة ما يقيم حياة الأسرة ، وكان محبا للعلم والعلماء ، وكثيرا ما كان يختلف إلى مجالسهم ، وكم تمنى أن يكون له ابن يعظ الناس ويفتيهم ، من أجل ذلك عهد بأبى حامد وبأخيه الأصغر إلى صديق متصوف ليرعى تربيتهما، التربية الدينية المعروفة لمن فى هذه السن المبكرة ، والتعليم الذى كان يتخذ من تحفيظ القرآن الكريم وبعض العلوم الشرعية الأخرى أساسا له ، ثم تحول الغزالى إلى إحدى مدارس الدولة فى « طوس » فقرأ الفقه على « أحمد بن محمد الراذكانى » ، ثم انتقل إلى « جرجان » ولما يبلغ العشرين ربيعا بعد ، فتزود من العلم بها على يد « نصر الاسماعيلى » وحصل جانبا كبيرا من قواعد اللغتين ، العربية والفارسية بجانب تعلمه للعلوم الدينية .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٨٠

وقد وهب « الغزالى » ـ كما يقول المؤرخون له — عقلا متوثبا ، قوى الخيال لا يطمئن لأى قيد يغله ، وقد انعكس هذا على بعض العلوم التى كان يدرسها ، فقد لاحظ على كتب الفقهاء كثرة التفريعات و الافتراضات والتدقيقات فى هذه الافتراضات ، مما يظهرها بمسحة التكلف ، واستيقن أن مقصود هذا العلم هو دربة الذهن أكثر من الوصول إلى الحق .

وقد أورثته هذه الروح المتحررة استقلالا فى التفكير ، ظهر أثره بوضوح فى موقفه من المعرفة وأدواتها . ذلك الموقف الذى بدأ يظهر تدريجيا حتى بلغ قمته قبيل هدوئه النفسى مباشرة .

ثم قفل راجعا إلى مسقط رأسه « طوس » بعد أن أقام بجرجان مدة يغفل التاريخ ذكرها ، وظل بها ثلاث سنوات ، راجع فى أثنائها ما كان قد تلقاه من العلم ، ويذكر المؤرخون له ، حادثة سرقة بعض اللصوص لكتبه أثناء عودته من جرجان ، واسترجاعه لها ، تلك الحادثة التى علمته بعد ذلك أن يستظهر كل ما يدرسه من الكتب ، حتى لا يكون له إليها حاجة إذا افتقدت منه .

وكانت « نيسابور » فى هذا التاريخ ملتقى العلماء والفقهاء حيث توجد مدرستها « النظامية » التى أصبحت تزخر بكل المعارف والعلوم . وحيث يوجد أستاذها « إمام الحرمين الجوينى » الذى كان أستاذ عصره فى العلوم العقلية والشرعية . فتاقت نفس الغزالى إلى أن ينتظم فى سلك طلاب هذه المدرسة ، فرحل إليها ، وهناك التقى بالجوينى ، الذى شغف به كثيرا ، كما وجد التلميذ الطامح فى المدرسة وفى أستاذها ما يروى ظمأه وما يشبع روحه ،

فدرس عليه الفقه والأصول والمنطق والكلام كما تعلم على يديه الجرأة العلمية فى نقد السابقين ، ذلك لأن أستاذه «الجوينى» كان لا يرى أى حرج فى نقد «الأشعرى» أو غيره ممن يرى فى كلامهم مجالا للنقد أو موضعا للتعقيب وقد حرص الغزالى على ملازمة أستاذه ، حتى فرق الموت بينهما سنة ٤٧٨ ﻫ ، وفى هذا ما يشكك فيما يقوله ابن عساكر ، من أن إمام الحرمين كان يضمر الحفيظة والحقد لتلميذه(١) نظراً لذكائه الخارق ومثابرته فى تحصيل العلم . حتى أخذ الحديث عنه ينتشر فى الأوساط العلمية ، ذلك لأن من فى درجة هذا الإمام العظيم من حيث الورع والعلم ، يفرحون بمثل «الغزالى» ولا يجدون فيه إلا امتدادا لهم .

وقد عكف «الغزالى» فى نيسابور على دراسة العلوم الفلسفية . وذلك بحكم استعداده لمعرفة كثير من العلوم ، ولأن الذى حصله من المعارف حتى ذلك الحين ، لم يستطع أن يصل به إلى ما يتطلب من اليقين ، بعد أن بدأ يشك فى قيمة العلوم التى حصلها ، بناء على أنها لم تسعفه إلى هذا المطلب ، لذا كان اندفاعه إلى دراسة العلوم الفلسفية استجابة لأمرين اثنين: أولهما: إرضاء عقله ، وثانيهما : إرضاء نفسه ، ولأن هذه العلوم كان لها فى نفوس بعض الناس المرتبة الممتازة فى مقابلة العلوم الشرعية التى كانت من متطلبات جمهور المسلمين .

وقد كان لفلسفة كل من الفارابى وابن سينا استحواذ أكثر على عقول الدارسين ، لأنهما الفيلسوفان اللذان اشتملت فلسفتهما على أظهر

---

(١) تبيين كذب المفترى ، ص ٢٩٢ .

المذاهب والآراء الفلسفية لدى السابقين ، هذا بالاضافة إلى أن محاولتهما لإيجاد صيغ للتقارب بين الفلسفة — كمظهر للعقل الانسانى — وبين الوحى ، ينبغى أن تسترعى انتباه كل مسلم غيور على دينه ، فضلا عن صاحب النفس الكبيرة والعقل الطلعة ، مثل أبى حامد الغزالى الذى ثبت فى روعه أن فصل المقال فى موقف التوفيق بين الدين والفلسفة ، لا يتأتى إلا بعد دراسة علومها دراسة عميقة .

ويعتبر المؤرخون هذه الفترة أخصب فترات حياته العلمية ، حيث برع فى العلوم العقلية وبخاصة المنطق والفلسفة ، كما أدرك طرائق السابقين فى تفلسفهم وتيقن بما يمكن أن يؤخذ عليهم من تلبيسات . وقد عرف أيضا مسالك أرباب الفرق التى تتداول مسائل العقيدة ، وتبين له أيها الناجية ، وأيها المبتدعة هذا بالإضافة إلى تحصيله لعلوم التعليمية من الباطنية ، وغايته من كل ذلك إدراك الحقيقة أينما وجدت .

ويرى بعض المؤرخين أن « حجة الاسلام » قد ألف كثيرا من العلوم ، تقريرا ، أو نقدا وإبطالا ، وهو فى نيسابور ، أى أنه بعد أن أحكم دراسة علوم عصره ، والتى كانت تزخر بها المدارس الفكرية فى هذه الآونة ، بدأ يؤلف فيها ، من ذلك ما ذكره « الزبيدى » شارح « الإحياء » بقوله : « ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين ، حتى برع فى المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على مبطليهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف فى كل من الفنون كتبا ، أحسن تأليفها ، وأجاد وضعها وترصيفها[1] » .

وأمام هذا التعميم الذى يتضح من هذا النص ، حيث لم نعرف منه ماهى

---

(١) الإحياء جـ ١ ، ص ٧ .

الكتب التى ألفها ، يرى باحث معاصر ، أن هذه الفترة من حياة الغزالى كانت قاصرة على التحصيل والمطالعة لعلوم العصر ، وإذا كان قد ألف فيها ، فينبغى أن يكون ذلك فى نطاق العلوم الأخرى ، غير علوم الفلسفة ، وأما هذه فمن المحتمل أن يكون قد ألف فيها مقاصد الفلاسفة ، الذى يعد مقدمة للرد عليهم بعد ذلك ، واستند فى ذلك إلى نص الغزالى الذى ورد فى « المنقذ » والذى بين فيه أن الرد على الفلاسفة ، إنما كان فى مرحلة تالية ، حين كان فى بغداد ، كما يعتبر أن فترة إقامته بها ، كانت أخصب من تلك المدة التى أقامها فى نيسابور(١) .

ولما توفى أستاذه « إمام الحرمين » بنيسابور ، ضاق « الغزالى » بالمقام فى هذا البلد ، فعزم على تركها قاصدا « المعسكر » ليلقى بنفسه فى ساحة العلماء ، حيث يتطلع إلى اختبار ما حصله من علم ومعرفة ، ولن يتأتى له ذلك إلا بالمناظرة والجدل ، وهناك يظهر تفوقه وبراعته فى الحوار والمناقشة وغزارة مادته ، فيما يتعرض له من تناظر ، لدرجة تلفت النظر وتسترعى الانتباه ، ويعترف الجميع له بالفضل والسبق ، ويطلب إليه « نظام الملك » أن يرحل إلى بغداد ، بعد أن رأى بنفسه قوة عارضته فى مجادلة مناظريه ، ويستجيب الغزالى لهذا المطلب ، فيتوجه إليها سنة ٤٨٤ هـ ، ويتولى التدريس بنظامية بغداد ، وهناك يسطع نجمه أكثر ، حتى أصبح مقصد العلماء من جميع الأمصار ، ومما يذكر أن مجلسه كان يحضره ثلاثمائة عمامة .

ويظل « الغزالى » فى بغداد قرابة أربعة أعوام ، أخذت نفسه فى أخرياتها هذه الفترة تتطلع إلى مخلص لها مما هى فيه من الشك الذى ظل

---

(١) د سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٢٣ .

يساورها ولا يترك لها مستقرا . لاسيما وقد أيقنت أن ما حصله من الشهرة وذيوع الصيت بسبب علمه الغزير ، ليس إلا من عوارض الدنيا ، فعزم على مغادرتها إلى الشام ، فأقام بها قرابة سنتين ، اشتغل فيهما بتزكية نفسه وتصفية قلبه ، ثم غادرها إلى القدس ومصر .

وتوجه بعد ذلك إلى الحجاز لأداء فريضة الحج ، عندما تحركت فيه داعية أدائها ، ثم قفل راجعا إلى مسقط رأسه « طوس » حيث اشتاق إلى أولاده ، وظل بها بقية حياته لم يبرحها إلا إلى « نيسابور » مرة ثانية ، ولفترة تقرب من سنتين اشتغل فيهما بالتدريس ثم عاد بعدها إلى طوس ، فبنى بها مدرسة الفقهاء ومأوى للصوفية ، وتفرغ للعبادة والذكر حتى توفى فى جمادى الأولى سنة ٥٠٥ هـ ودفن بها بمقبرة الطابران ، رحمه الله بقدر ماقدم لدينه وللعلم .

تطوره الروحى والفكرى :

الغزالى من كبار المفكرين الروحيين ، الذين اعتورت حياتهم فترات الهدوء فالقلق الخفيف ، ثم القلق العنيف ، ثم الهدوء مرة ثانية ، وهذا شأن أصحاب النفوس الكبيرة والعقول الطامحة ، وقد احتوى كتابه « المنقذ من الضلال » على ماكتبه عن تطوره العقلى والروحى ، وهو بمثابة « الاعترافات » لأنه يؤرخ فيه لحياته ، وقد عرف عند الفرنجة بهذا الاسم . ولما كان كذلك فإن خير معوان لنا فى رسم صورة دقيقة للتطور الروحى والفكرى لحجة الاسلام ، هو هذا الكتاب . ننقل منه شذرات مما له صلة بهذا الموضوع .

يتحدث فى مستهل الكتاب عن موقفه من العلوم التى يريد معرفتها ، فيعطيها طريقته التى تطرح التقليد ، ولا تلمس هذه العلوم لمسا خفيفا ظاهريا ،

بل تعمقها حتى تصل فيها إلى منتهى ما يريده أصحابها ، والغاية من ذلك : التمييز بين الحق والباطل ، وما هو على الطريق المستقيم والطريق المعوج يقول فى ذلك « ولم أزل فى عنفوان شبابى ، منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، واستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع[1] » .

وقد ساعده على ذلك استعداده الخاص ، وموهبته المقتدرة ، ولولا شعوره بذلك لما اختط لنفسه هذا المرتقى الصعب ، وقد عبر عن ذلك بقوله : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى ، من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد بسن الصبا[2] » .

وهذا المنهج الاستقلالى فى النظر إلى الآراء والمذاهب ، إنما يعنى بالنسبة للغزالى منطلقا أساسياً ، لا يترتب عليه فى نظر كل منصف أن الرجل لابد أن يكون مبتكرا فى كل مايقوله فى مقام الايجاب أو السلب ، ذلك لأن استحسان رأى أو مذهب أو رفضهما ، مما تعرض له السابقون ، لا يعنى تقليد هؤلاء ، لاسيما إذا وضحت علة القبول أو الرفض ، ومن ثم فلا يدهش الباحث فى فلسفة الغزالى إذا وقع نظره على أفكار وآراء قد تكون موجودة

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٨٣ .
(٢) نفس المصدر ص ٨٤ .

لدى المتقدمين ، ذلك لأن الأفكار والآراء لولم تكرر لنفدت - كما يقولون -
والمهم ألا يكون اللاحق مجرد حاك فقط .

وأعتقد أن مثل الغزالى لا يمكن أن يكون كذلك ، وهذه المسألة تحل كثيراً من المشاكل التى يقف عندها الباحثون طويلا .

موقفه من المعرفة وأدواتها :

وقد تمثل الغزالى فى تعامله مع المذاهب والآراء ، قول الشاعر :

خــذ ماتراه ودع شيئا سمعت به

عن زحل فى طلعة الشمس ما يغنيك

وهذا لعمرى موقف المختبر الفاحص ، الرافض لكل مالا يقبله عقله ، ولا يرتاح إليه فؤاده ، من الآراء والأفكار التى تقوم على التلقى والمحاكاة ، وهى موروثات يبرر التعامل معها الإلف والعادة لدى الجمهور ، أما الخاصة من طلاب الحقيقة فلا ينبغى لهم انتهاج هذا المنهج ، بل طريقهم الاستقلال الفكرى ، وإذا كان التقليد أغلالا لا تمكن المقلد من التصرف فيما يعن له من أفكار وآراء ، فإن التحرر منه هو استخدام لملكة التفكير ، ليوازن بها ما يؤخذ وما يرد من هذه الآراء ، ويقرر الغزالى فى هذا المقام أن وصف التقليد يجعل صاحبه قاصرا عن سلوك طريق الحجاج ، ولو كان أهلا له لكان متبوعا لا تابعا ، وإماما لا مأموما ، وإذن فالناظر بعين الاعتبار إلى القضايا والمسائل التى أمامه ، إنما هو الجدير بأن يكون إماما متبوعا ، وهذا مقام يحقق لمثل الغزالى مطلبا نفسيا ، أملاه استعداده الخاص لأن يكون كذلك .

* والباحث الذى يكون على هذه الشاكلة ، لابد له من مقياس يطمئن

إليه ، نفسيا وعقليا به توزن الآراء والمذاهب ، ليقرر الرأى فيها فى ضوء هذا القياس ، وهنا يدخل الغزالى دائرة اختبار المعرفة وأدواتها ، فنى نظره أن علم اليقينى هو المقصد والغاية لكل باحث غير مقلد ، وهذا النوع من العلم : هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، بل يصبح مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وإنكارا .

* وإذا وضح أن العلم اليقينى بهذه المثابة ، وأنه فى ضوئه تتحدد درجات المعرفة ، وبالتالى أدواتها التى تحصل بها ، فإن المشاكل الفكرية — بناء على هذا — تكون قد حلت ، ذلك لأنه بظهور هذا المقياس لا يكون على الناظر إلا أن يسقطه على ما بين يديه من مسائل ليضعها فى درجتها من المعرفة ، والغزالى هنا يولى العلم اليقينى اهتماما يستأهله ، نظراً لما له من مكانة عليا بين أنواع العلوم الأخرى ، حتى أنه رفض التشكيك فى قيمته ، ولو كان ذلك بالتجارب المشاهدة ، يقول فى ذلك : « فإذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا[1] » .

* ولكن يظهر أن هذه الثقة التى أولاها صاحبنا للأوليات ، إنما كانت فى مرحلة سابقة وتالية لمرحلة الشك التى عاشها الغزالى ، لذا رأينا أنه لم يكد يلج هذه المرحلة حتى أصبح المقبول بالأمس غير مقبول اليوم ، والذى

---

١) المنقذ ص ٨٥.

أدى إلى ذلك هو استسلام الغزالى لتلك الحالة من الوساوس النفسية ، والتى هيأت له أن حاكم العقل قد شكك فى المحسوسات ، فلماذا ننكر أن يكون وراء إدراك العقل عامل آخر ، ينكر عليه ما أنكره على المحسوسات من يقين ؟ يقول مصورا هذه القضية : « فقالت الحواس : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات . وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ،فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لايدل على استحالته[1] » .

* وعلى الرغم من أن كلام الغزالى هنا إنما جاء على سبيل الافتراض ، إلا أنه صادف هوى فى نفسه ، ذلك لأن النفوس المتطلعة دائما إلى إدراك الحقيقة الثابتة تستصغر الأدوات التى تدرك الحقائق النسبية من حس وعقل ، والمدركات التى تأتى عن طريق العقل – عندما تطمئن النفس وتجاوز مرحلة الشك – لا تكون الثقة بها راجعة إلى ما يحدثه من تنظيم دليل ، بل بنور يقذفه الله فى القلب ، ويسمى هذا كشفا أو إلهاما .

ويولى الغزالى هنا « البصيرة » اهتماما زائدا حتى جعلها مصدر المعارف الفطرية كلها ، يقول فى ذلك : « إن العلوم ليست ضرورية ، وإنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال ، تختلف الحال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لايدرى ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم ، فالذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل ، يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ، ثم الواقع فى القلب

(١) نفس المصدر ص ٨٧ .

بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم قسمين : ما لايدرى العبد معه من أين حصل له وكيف حصل ، وما يطلع معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب ، والأول يسمى إلهاما ونفثا فى الروع والثانى يسمى « وحيا » ويختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء الأصفياء ، والذى يكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء[1] .

* وليس من العسير أن نستخلص من هذا النص درجات المعرفة عند إمامنا ، فأعلاها معارف الأنبياء ، ثم تليها معارف الأولياء الأصفياء ، ثم معارف المستبصرين من العلماء ، ثم معارف العوام الذين وقفوا عند المحسوسات .

* والغزالى من أولئك المفكرين الذين يجعلون للقلب مكانا عاليا كمحل للمعرفة ، ذلك لأنه مستودع الحكم والأسرار ، وهو مستعد لأن تتجلى فيه الحقائق كلها ، وقد يحال بينه وبينها بأسباب هى كالحجاب المسدول بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ ، المنقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

* ودور العارف إنما يكون فى إزالة الحوائل ، حتى تنعكس العلوم ، الموجودة فى اللوح المحفوظ على مرآة قلبه وتطرد نسبة الانعكاس مع نسبة صفائه . وهذه التصفية تكون كسبية كما هو شأن العلماء المستبصرين ، وقد تكون وهبية ، كما هو الحال عند الأنبياء والأولياء ، لأن الألطاف الإلهية هى التى تتولى عنهم ذلك . وهنا يقرر الغزالى فى وضوح تساوى المعارف المكتسبة والمعارف الوهبية من حيث نفسها وأسبابها ومحلها ، وهذه مسألة تحتاج إلى

(٢) الإحياء ج٨ ص٣٧ .

مناقشة، يقول فى ذلك : « فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه » ثم إن الإلهام هنا مراد به ما يلقى فى القلب وما يأتى عن طريق الوحى وليس بينهما أيضا من فرق — كما أشرنا من قبل — اللهم إلا فى السبيل الذى حصل به العلم، يقول فى ذلك أيضا : « ولم يفارق الوحى الإلهام فى شىء من ذلك ، بل فى مشاهدة الملك الملقى للعلم ، فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة »(١)

ويزيد المسألة وضوحا ، فيقرر أن للقلب بابين : بابا مفتوحا إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وبابا مفتوحا إلى الحواس الخمس ، المرتبطة بعالم الملك والشهادة ، الذى يحاكى عالم الملكوت نوع محاكاة. والمعارف الآتية من الباب الأول هى نابعة أساسا من داخل القلب، لأنه صورة لعالم الملكوت فهى معرفة داخلية باطنية ، فى مقابلة المعارف الآتية من الباب الثانى ، لأنها من عالم الملك والشهادة ، فهى معرفة خارجية ظاهرية .

وهنا تستوقف المستبصر مسألة التسوية بين المعارف الكسبية والوهبية من حيث ذاتها ومحلها وسببها، لأن صاحبنا قد أشار إلى أن عالم الملك والشهادة لا يشاكل عالم الملكوت تمام المشاكلة بل يحاكيها ، ثم كيف تقبل التسوية أيضا بين المعارف الآتية من كلا العالمين ومعلوم أن الغزالى ممن يتمسكون بعدم الثقة فى الحس والعقل ومدركاتهما ؟ إن ارتضاءه طريق الصوفية إنما كان عن وعى تام بعدم يقينية المعارف الآتية عن طريق غيره سوى منهج الأنبياء . وإذن فظاهر الأمر أن الغزالى قد تضارب فى موقفه من قضية المعرفة وأدواتها ، اللهم إلا إذا قلنا بانفكاك الجهة ، ونعنى بذلك : اعتبار الفارق

---

(١) الاحياء : ج٨ ص ٣٥ .

الزمنى والنفسى بين حالتى الشك والهدوء اللتين مر بهما هذا الفكر العظيم. ولكن يبقى الفرق واضحا بين المعارف الموحى بها، والمعارف المكتسبة، طالما أقر بالتفاوت بين الأسباب التى بها ترفع الحجب عن حقيقة المعلومات المودعة فى اللوح المحفوظ، وعلى أية حال فأمر التسوية هنا، مما يتوقف العقل فى قبوله.

٣ — موقفه من علوم عصره :

حدد الغزالى أصناف الطالبين للحقيقة فى فرق أربع :

. المتكلمون : وهم الذين يدعون أنهم أهل الرأى والنظر.

. الباطنية : وهم الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

. الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

. الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة. وأهل المشاهدة والمكاشفة [1].

وموقف الغزالى من كل هذه الفرق هو الذى سيبرز ملامح منهجه النقدى، وتفاوتت هذه المواقف بتفاوت درجة كل فريق من اليقين بحسب ما يرى، ولا يمكن أن يقال فى هذا المقام : إن الحق دائر بين هذه الفرق، بحيث إذا تعين فى واحدة منها انتفى عن باقيها، ويكون انتفاؤه عنها معنيا به ما يقابل الحق، وهو الضلال، ذلك لأنها فرق تعمل فى دائرة الايمان بأصول العقيدة. وما يستدرك به على بعضها إنما يكون غير وارد على هذا الأصل، بل على

(١) المنقذ من الضلال ص ٩٥.

المنهج الذى يطلب به الحق ، ولعل هذه المسألة تكون واضحة أمام الباحثين فى الفكر الإسلامى ، حتى تخف حدة الصراع الهادى بين الفرق والمذاهب ، مما يعطى آثارا سلبية على هذا الفكر ، هو فى الواقع برىء منها إلى حد بعيد ، ذلك لأن الخلاف بين الآراء والمذاهب لا يجاوز الخلاف فى التصور وفى الفهم فى القضايا التى تطرح للبحث ، وقد لايصل فى كثير من الأحيان إلى أن يكون خلافا حقيقيا . من ثم نرى أن الباحث المخلص ينبغى أن يعنى بتقريب وجهة النظر ، بين الآراء المتخالفة ، ما وجد إلى ذلك سبيلا ، وحينئذ ستكون الأحكام دائرة حول الصواب والخطأ فى الفهم والتصور ، لاحول الايمان والكفر ، طالما أن أصول العقيدة مستقرة فى نفوس المتحاجين ، ولم يظهر فى كلام أحدهم ما ينافى أصلا من أصولها . لذا سيتبين لنا حين نعرض لموقف الغزالى من الفلاسفة ، أنه قد غالى فى أحكامه ، حين أدخلها فى دائرة الإيمان والكفر .

ويهمنا هنا أن نرى موقف الغزالى من هذه الفرق ، وبنفس الترتيب الذى ذكره

موقفه من علم الكلام :

الحق أن كتابات الغزالى فى « قواعد العقائد » وفى « الجام العوام عن علم الكلام » وفى « الرسالة القدسية » وفى « الاقتصاد فى الاعتقاد » . وإن كانت مباشرة فى تناول أمم قضايا علم الكلام إلا أن هناك بعض الكتب الأخرى التى تمت إلى هذا العلم بصلة وثيقة ، لعل أظهرها كتاب « تهافت الفلاسفة » فهو من حيث موضوعه من صميم الكتب التى تعالج مسائل العقيدة بمنهج يواجه منهج الفلاسفة ، وينتصر فى النهاية لمقررات الشرع ، وكذلك كتابا « القسطاس المستقيم » و « فضائح الباطنية » جاء ردا على هذه الطائفة وانتصارا للمذهب الكلامى الذى يعتنقه الغزالى . ويتراءى للباحث تداخل موضوعات هذه

الكتب بحيث يصعب التمييز بينها . ولكن المنهج يقتضينا أن نفصل بينها، تيسيرا على القارىء .

أما عن علم الكلام بمعناه التقليدى ، وهو المنوط به حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ـ وهو المعنى الذى ارتضاه الغزالى ـ فهو فى نظر إمامنا علم قد وفى بالغاية منه لدى أصحابه ، ولكنه غير واف فى نظر الغزالى نفسه . وذلك راجع إلى أن المتكلمين قد اعتمدوا فى دفاعهم عن العقيدة على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها : إما التقليد، و إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم فى استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا أصلا » [(١)] .

وإذا كان الغزالى قد لاحظ على علماء الكلام وعلى منهجهم هذه الملاحظات فما هو منهجه يا ترى ؟ . إن الناظر فى كتبه الكلامية يلاحظ أن منهجه فى تناول مسائل العقيدة يختلف باختلاف المخاطبين، فهو مع العوام غيره مع المسترشدين أو ذوى الاستعداد الخاص أو ما يعتقده هو فى نفسه وما يخاطب به واحدا من هذين الفريقين غير ما يخاطب به الآخر ، وهذه المسألة تحل كثيرا من الأمور التى تلاحظ على إمامنا ـ كما سبق أن أشرنا ـ ذلك لأن بعض الدارسين له لم يراعوها عند الدراسة فاتهموه بالتناقض والتعارض ، ولعل أبرز من لاحظ عليه ذلك ، هو الفيلسوف الأندلسى « ابن طفيل » يقول فى هذا المقام : « أما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط فى موضع ، ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحلها » [(٢)] .

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠١ .
(٢) حى بن يقظان : ص ٦٩ .

والغزالى صريح فى كلامه هنا بما يرفع هذا الإشكال . يقول فى كتابه « ميزان العمل »[1] : « لعلك تقول : كلامك فى هذا الكتاب انقسم إلى مايطابق مذهب الصوفية وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية، وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد ، فما الحق من هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقا فكيف يتصور هذا؟ وإن كان بعضه حقا فكيف يتصور هذا؟ فيقال : « . . . الناس فى بيان حقيقة المذهب فريقان ، فريق يرى أن المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب : إحداها : ما يتعصب له فى المباهاة والمناظرات ، والأخرى : مايسار به فى التعليمات والإرشادات ، والثالثة : ما يعتقده المرء فى نفسه مما انكشف له من النظريات » . . . وأما الفريق الثانى فيرون أن المذهب واحد ، وهو المعتقد ، وهو الذى ينطق به تعليما وإرشادا مع كل آدمى كيفما اختلف حاله »

والمرتبة الثانية من مراتب المذهب كما يرى الفريق الأول ، قد خصها الغزالى بفضل بيان ، ليؤكد لنا كيف يكون منهج الداعية من ناحية ، وليضع أيدينا على مابه نرفع التعارض البادى فى بعض كتاباته ، فعنده أن مراعاة أحوال طالبى الحق أمر مقرر عقلا وشرعا ، من ثم لا يمكن أن يوجد أثر ذو بال إذا التزم العالم منهجا واحدا ، بل ينبغى أن يختلف المنهج بحسب المسترشد ، فيناظر بما يحتمله فهمه ، فإذا كان طالب الحق لا يستطيع استيعاب ما يقال للذكى ، فإنه يخاطب بما يمكنه استيعابه فلو ذكر له أن الله تعالى ليس فى مكان وليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ، فإنه لا يلبث أن ينكر وجوده تعالى ، فحينئذ المطلوب فى حقه أن يقال

---

(١) ص ٢١٢ .

له إن الله تعالى فوق العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، وأنه يفرح بهم ويثيبهم ،ويدخلهم الجنة عوضا وجزاء.والمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه [1] .

وقد جاء كتاب « الجام العوام عن علم الكلام » فى ثوب سلفى صرف ، لأن المخاطبين به لا يطيقون سواه ، ولذا كان المطلوب فى حقهم أن يمسكوا عن الحديث فيما يتجاوزه ، حتى لا يضلوا ، وهذا الإمساك هو المعبر عنه « بالإلجام » فى عنوان الكتاب ، ولما كان النص المتشابه سببا من أسباب تشعب الفرق والآراء ، فإن حقيقة المراد به ينبغى أن تساق فى إطار من : التقديس ثم التصديق ، ثم الاعتراف بالعجز ، ثم السكوت ، ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة[2] . ويحلل الغزالى هذه المفاهيم فى ضوء يقينه بأن أقوم المناهج فى حق العوام. هو ماقام على التسليم المطلق لظاهر النص مع التقديس المطلق لذات الله سبحانه وتعالى .

وبناء على قاعدة مراعاة أحوال المخاطبين يرى الغزالى أن من فوق العامى ودون الذكى ينبغى أن تساق له قواعد العقائد بمنهج مغاير ، يتسق مع استعدادهم وقد جعل ماأودعه فى كتاب «الرسالة القدسية» ملائما لهذا المستوى، وهو يتعرض فيه للطريقة التى تزال بها الشبهات والبدع ، والتى قد تؤثر على الناشئة والصبية ، كل ذلك بما تحتمله أحوالهم .

وأما منهجه فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » فخالف تماما لمنهجه على المستويين السابقين . ذلك لأنه توسع فيه بإيراد الشبه والإشكالات ورد

---

(١) نفس المصدر .

(٢) الجام العوام ، ص ٣ .

عليها بطريقة برهانية يقينية ، وهدفه من ذلك كله : الانتصار لمذهب أهل السنة والجماعة « الأشعرية » الذين قام منهجهم العام على المزاوجة بين العقل والنقل ، وفي تأكيد هذا المنهج رفض صريح لما كان عليه الحشوية والمعتزلة والفلاسفة على السواء . لأن منهجهم دائر بين التفريط والإفراط ، فالأولون « الحشوية » جمدوا على التقليد واتباع ظواهر النصوص ، اعتقادا منهم بأن هذا هو الطريق الصحيح ، وما أتوا بذلك إلا من ضعف العقول وقلة البصائر ، والآخرون « الفلاسفة والمعتزلة » وبخاصة الغلاة منهم ، تصرفوا في النص بالعقل ، حتى صادموا قواطع الشرع ، وما أتوا بذلك إلا من خبث الضمائر (١) .

ويتصل بهذا المقام مسألة دقيقة تعنى الباحث «اللاهوتى» بشكل خاص ، وهى : علاقة العقل بالوحى ، وبيان الحق فيها قد يريح كثيرا من أصحاب الاتجاه المغالى فى الاعتماد على العقل كطريق للوصول إلى الحقيقة ، وبخاصة فى الأمور الإلهية ، كما أنه من ناحية أخرى يكشف موقف الكسالى من أصحاب التقليد المحض . والغزالى هنا يبرز هذه العلاقة بتلك العبارات الدقيقة : « فمثال العقل : البصير السليم عن الآفات والأدواء ، ومثال القرآن : الشمس المنتشرة الضياء ، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر ، فى غمار الأغبياء ، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن ، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان . فلا فرق بينه وبين العميان ، فالعقل مع الشرع نور على نور ، والملاحظ بالعين العوراء لأحدهما على الخصوص ، متدل بحبل الغرور » (٢) .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤ ، ١٥ .

والمفهوم من كلام الغزالى هنا أن الاستناد إلى العقل وحده فى تقرير مسائل العقيدة أشبه ما يكون بالسير فى الظلام مع سلامة العين. ومعلوم أن عملية الإبصار لا تتحقق إلا بوجود ركنيها : سلامة الآلة ، ووجود الوسط المشف (الضوء) ، وربما كان الغزالى أميل إلى تقريع المقلدين أكثر ، حيث أوقفهم أمام هذه الحجة الواضحة . « لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر ، وبرهان العقل ، هو الذى عرف صدقه فيما أخبر » (١)

وقد كشف الغزالى عن منهجه الكلامى فى هذا الكتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » فيبين أنه يقوم على ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : السير والتقسيم ، وقوام هذه الطريقة حصر الأمر موضوع البحث فى قسمين ، يلزم من بطلان أحدهما صحة الثانى ، كما نقول : العالم إما حادث وإما قديم ، ومحال أن يكون قديما ، فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثا ، وهو المطلوب .

والوجه الثانى : أن نرتب أصلين على وجه آخر ، مثل قولنا : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، والعالم لا يخلو عن الحوادث ، فيلزم من ذلك أن العالم حادث ، والخصم هنا إذا أقر بالأصلين فلا يمكنه إنكار صحة النتيجة ، وإذا لم يسلم أحد الأصلين أو هما معا فليناقش فى ذلك حتى يسلم بما أنكره .

والوجه الثالث : لا يتعرض فيه لذكر الدعوى المراد إثباتها ، بل يدعى استحالة نقيضها ، وهو دعوى الخصم ، ببيان أنه مفض إلى المحال ، وما يفضى إلى ذلك فهو محال كذلك ، ومثاله أن نقول : إن صح قول الخصم أن

(١) نفس المصدر ص ١٤ .

دورات الفلك لانهاية لها ، لزم منه صحة قول القائل : إن مالانهاية قد انقضى وفرغ منه ، وهذا اللازم محال بضرورة العقل ، فيعلم منه أن المفضى إليه محال، وهو ما ادعاه الخصم (١) .

هذا باختصار هو منهج الغزالى فى هذا الكتاب ، وهو على وجازته كثير الفائدة منهجا وموضوعا ، لأنه يبرز المنهج الأشعرى فى تناول المسائل العقدية ، كما انتهى إليه الغزالى ، ولا شك أن هذه المشاركة فى هذا العلم بهذه الصور المتعددة ــ كما رأينا ــ إنما تعبر عن موقف الغزالى إزاء حكم الاشتغال به ، ففى حديثه عن مراتب العلوم يعتبر هذا العلم من « علوم الالباب» يعنى بذلك علوم المقاصد ، لا العلوم الوسائلية ، وقد بين أنه متى استخدم فيه « المنطق » وهو الآلة التى يعرف بها طريق المحاجة بالبرهان الحقيقى ــ على الوجه الذى جاء فى كتابى : محك النظر ، ومعيار العلم ــ فإنه يؤدى الثمرة المنوطة به (٢) .

وما كان لمثل الغزالى أن ينزل بهذا العلم عن هذا المستوى ، وهو يعلم يقينا أن العقيدة الصحيحة مستهدفة من سهام الكثيرين ، يستوى فى ذلك من ضل الطريق الصحيح ممن يؤمن بها ، ومن لايؤمن بها من الملحدين والزنادقة ، مع الاختلاف فى درجة كل منهما ، وإذن فمهمة علم الكلام فى رأى الغزالى مهمة حيوية ، وإذا كان قد لاحظ على المتكلمين شيئا ، فإن هذه الملاحظات لاتعدو المنهج الذى استعملوه فى الدفاع عن العقيدة ،

---

(١) نفس المصدر ص ٢٧ ، ٣٨ .
(٢) جواهر القرآن ص ٢٦ .

لذا نرى أن من وصفه بأنه كان مجاملا للمتكلمين (١) ، لم يكن لوصفه هذا ، تبرير صحيح ، لامن الشرع ، ولا من العقل ، فالشرع قد ندب فريقا من أهل الخبرة والاختصاص للتصدى للدعوة إلى الله بما يتلاءم مع مستوى المخاطبين ، والقرآن الكريم ملىء بأساليب محاجة الأنبياء لأقوامهم ، ففى إطار هذه المهمة يكون وضع علم الكلام ، والعقل أيضا يقرر أن الحق مهما كانت نصاعته ، لابد له من لسان متمرس يذب عنه .

ويبقى هنا سؤال عن قيمة منهج وتراث الغزالى الكلامى بين المدرسة التى ينتمى إليها ، من ناحية وبين التراث الكلامى فى المدارس الأخرى من ناحية ثانية . وتتضح الإجابة على هذا السؤال إذا ما تعرضنا لبعض المشاكل الكلامية واستطلعنا رأى الغزالى فيها ، وسنختار مشكلتين فقط للمقارنة ، وهما : الذات الإلهية وعلاقة الصفات بها ، والفعل الإنسانى بين الجبر والاختيار ، ولاشك أن هاتين المسألتين لاتبرزان تماما ، علاقة منهج الغزالى الكلامى كله ، بالمناهج الأخرى . كما لابد أن يراعى عند النظر إلى منهجه هذا أنه مسوق لطائفة مخصوصة — كما سبق أن ذكرنا — وما يمكن أن يكون لثقافته الواسعة من أثر على منهجه هذا ينبغى أن يوضع فى الاعتبار أيضا .

والغزالى بالنسبة للمشكلة الأولى يقرر وجود الذات الإلهية وجوداً مغايراً لوجود الكائنات وأنها موصوفة بكل الصفات الثبوتية ، ومع ذلك فمذهبه تنزيهى محض ، لأن آكد طريق لمعرفة الله ، هو التوقف عن وصفه بصفات المخلوقات ، وليس معنى ذلك أنه مسلوب عنه الصفات اللائقة به ، بل

(١) دكتور عبد الحليم محمود : المنقذ من الضلال ص ٩٦ تعليق .

الأمر هنا على العكس من ذلك ، وتعدد الصفات لاينافى وحدة الذات ، كما هو الحال فى قبول الجسم الواحد لأكثر من عرض ، والمثال هنا للبيان والإيضاح ، ومن ثم يجب على الإنسان أن يفقه إلى المشاكلة اللفظية بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية ، فيحمل الأولى على معنى أسمى من معناها الإنسانى ، ومغاير له .

وهذه نظرة تخالف معنى التوحيد عند الفلاسفة وغلاة المعتزلة ، ممن يزعمون أن توحيد الله سبحانه يحتم أن تنفى عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وعلى هذا فصفات الله عندهم لا تعدو أن تكون معنى سلبيا أو إضافيا ، وهم فى هذا واقعون تحت تأثير فكرة « البساطة » التى قالت بها « الأفلاطونية المحدثة » ، كما أنها من ناحية أخرى تخالف نظرة أصحاب الاتجاه المغالى فى التجسيم من الحشوية والكرامية ، الذين أجروا النصوص المتشابهة على ظاهرها . وهى بحق تنفيا الوصول إلى الحق بما يحتمله المقام ، فألبست العقائد الدينية ثوبا عقليا ، كما يقول « ديبور »[(1)] .

ومذهب الغزالى فى المسألة الثانية يخالف مذهب المغالين من الجهمية القائلين بإضافة الفعل الإنسانى إلى الله وسلبه عن العبد ، ويرون أن شأنه شأن الجمادات ، وأن نسبة الأعمال إليه إنما تكون على سبيل المجاز ، كما يخالف نظرة المغالين من القدرية الذين يرون أن الإنسان يخلق أفعاله الاختيارية ، خيرها وشرها ، وهو مستحق على أعماله هذه الثواب والعقاب فى الآخرة . إن الغزالى هنا يحلل الفعل الإنسانى فيقسمه إلى أنواعه الثلاثة ، الفعل الطبيعى واللاإرادى والفعل الاختيارى ، والكلام هنا على هذا النوع الأخير

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ص ١٩٧ .

من هذه الأنواع الثلاثة ، وينتهى من هذه المسألة إلى ما انتهى إليه الأشعرى من قبل، وهو القول بالكسب . وهو جبر مشوب باختيار ، أو هو جبر على الاختيار كما قال أحد الباحثين [1] ، وقد تأدى إلى هذه النتيجة بعد تحليل دقيق لأطوار المعانى النفسية التى تسبق إخراج الفعل إلى حيزالوجود، فالفعل ناشىء عن استطاعة وقدرة ، وهى لا تعمل بدون مخصص وهو الإرادة ، وهذه الإرادة متوقفة على العلم ، وهو مستودع فى القلب المنقوش بما فى اللوح المحفوظ : بإشراق من الله سبحانه وتعالى ، وإذن فى النهاية يكون الفعل راجعا إلى الله خلقا وإلى العبد كسبا ، والثواب والعقاب حينئذ ليسا نتيجتين للفعل كما هو شأن مذهب أصحاب الاختيار ، بل يرجعان إلى فضل الله وعدله فإذا كلف الله العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين. وعاقب جميع المؤمنين » [2] .

ولا يمكن أن يفهم من هذا الذى ذكره الغزالى أكثر من أن تكون صفات الله تعالى على إطلاقها ، بحيث لا تحد منها صفات البشر ، من قدرة وإرادة وعلم ، وهى الصفات التى يتصور إخراج الفعل بسببها ، وكأنه بهذا أراد أن ينقض المعادلة التى انتهى إليها أصحاب مذهب الاختيار ، تلك التى تقرر مقابلة الجزاء للفعل على سبيل الضرورة ، وهذا فى الواقع ليس فى صالح الإنسان نفسه ، فروح القرآن الكريم شاهدة بسبق صفات الرحمة لصفات الغضب ، كما يتبين ذلك من قوله تعالى : « نبىء عبادى أنى أنا

---

(١) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٥٦ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد : القطب الثالث ، الدعوى الخامسة .

الغفور الرحيم ، وأن عذابى هو العذاب الأليم » (١).

وفى نهاية هذا المبحث نقول : إن النسق الكلامى الذى أقامه الغزالى ، استند أساسا على العقل ، انتصارا للشرع ، وأنه لم يخل من التأثر فى بعض مظاهره ، بأفكار السابقين على اختلاف نزعاتهم، وما كان يستطيع أن يمنع نفسه من هذا، فاستحسان الأفكار والآراء قد يكون أمرا شعوريا ، ولكن التأثر بها قد لا يكون كذلك ، كما قال « ديبور » (٢) ، وسيتضح هذا بصورة أكثر ، عندما نتعرض لموقفه من الفلاسفة .

الغزالى ومذهب التعليمية (الباطنية):

وتجربة الغزالى مع أصحاب هذا المذهب تدور حول تحديد الميزان الذى توزن به المعارف الإنسانية، وهو فى نظره، ليس ميزان هؤلاء القائلين بأن قول الإمام المعصوم هو الميزان ، وليس هو العقل المستقل عن الشرع ، ولكنه القسطاس المستقيم المشتمل على أنواع الموازين الخمسة التى أنزلها الله فى كتبه وعلم أنبياءه الوزن بها ، وهو المشار إليه فى قوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (٣) ، وهذه الموازين إنما جاءت موافقة لطبيعة العقل الإنسانى واستعداده للتعامل بها،وعلى هذا فاهتداء العقل بتوجيه الوحى هو المعول عليه فى مقام قياس المعارف والحكم عليها (٤)، حينئذ يظهر بلا عناء قيمة الموازين الأخرى ، إنها تعبير عن آراء أصحابها فى شأن المعرفة وطريقة قياسها .

---

(١) سورة الحجر : آية ٤٩ ، ٥٠ .
(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٢٣ .
(٣) سورة الحديد : آية ٢٥ .
(٤) القسطاس المستقيم، ص ١٣، ١٤.

وكتاب « القسطاس المستقيم » محاولة ناجحة من الغزالى فى استخراج طرق الاستدلال العقلية من القرآن الكريم ، وهى التى أطلق عليها اسم « الموازين » وهذه الطرق تأخذ ثلاث صور أساسية : صورة التعادل ، وهى المقابلة لأشكال القياس الاقترانى فى المنطق الصورى ، وتحت هذه الصورة ثلاثة أنواع ، هى نفس أنواع تلك الأشكال ، وصورة التلازم ، وهى المقابلة للأقيسة الشرطية المتصلة فى المنطق الصورى ، وصورة التعاند ، وهى المقابلة للأقيسة الشرطية المنفصلة ، وغايته من ذلك كله ، إفساد دعوى أصحاب هذا المذهب ، ليقتصر فى النهاية للمنهج العقلى المهتدى بالشرع ، بالنسبة لأصحاب الجدل من المسترشدين ، وأما الخواص أمثال أبى حامد ، فطريقهم هو القلب المستنير بما يقذفه الله فيه من فيض أنواره ، وفى هذا وذاك غناء عن الإمام المعصوم .

وأما كتابه « فضائح الباطنية » فيبدو أنه أوسع غاية مما جاء فى القسطاس المستقيم ، ذلك لأنه يتناول منهجهم بتفصيل أكثر ، ويرد عليهم بطريقة أشمل لأن أمر الباطنية كان قد استفحل ، بعد أن انتشر دعاتهم فى بلاد كثيرة من العالم الإسلامى ، من قبل الدولة الفاطمية فى مصر ، والدعوة إلى تنصيب الخليفة الفاطمى « المستنصر بالله » بدلا من الخليفة العباسى « المستظهر بالله » .

ويؤخذ من كلام الغزالى أن هذا الكتاب أسبق مما قبله ، بل أسبق كتبه التى تعرض فيها لمذهب التعليمية ، فقد ذكر فى المنقذ من الضلال ما يلى : « وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم (التعليمية) فقد ذكرت ذلك فى كتاب « المستظهرى » أولا (فضائح الباطنية) وفى كتاب « حجة الحق » ثانيا ، وفى كتاب « مفصل الخلاف » ثالثا ، وفى كتاب « الدرج المرقوم بالجداول » رابعا ، وفى

كتاب « القسطاس المستقيم » خامسا ، ومقصود هذا الكتاب : بيان ميزان العلوم ، وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به » [1].

ويبدو أن الغزالي في كتبه هذه لم يكن مبتكراً، وبخاصة في الأفكار الأساسية التي اتخذها مستندا لرده على أرباب هذه الطائفة ، وبخاصة ماجاء في كتابه « فضائح الباطنية » فقد سبق إلى ذلك بكتب ألفت في هذا المقام، بينها وبين كتابه التقاء في بعض المنازع والآراء ، منها ما كتبه « على بن سعيد الاصطخرى » المعتزلي في « الرد على الباطنية » ، وما ألفه إسماعيل ابن أحمد البستى » المعتزلي أيضا تحت عنوان « كشف أسرار الباطنية »وما كتبه « أبو الحسين الملطى » في « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » وكذلك ما كتبه « محمد بن مالك بن أبي الفضائل » في « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » . وقد كان للكتابين الأخير أثر في كتاب الغزالي هذا ، بالإضافة إلى كتاب «الفرق بين الفرق » للبغدادى [2] ولكن الغزالي كان أوفى غرضا من كل من سبقه ، في بيان خطر هؤلاء على العقيدة الصحيحة ولهذا كان هجومه عليهم عنيفا مخلصا متحمسا ، لا سيما في الفصول التي تتناول عقيدة « الباطنية » ومنهجهم في المعرفة ، يتضاءل بجانبها ما كتبه في الفصل الأخير، الذي عقده لإقامة البراهين على استحقاق « المستظهر بالله » للخلافة ، لأن هذا الفصل جاء تغطية سياسية من الإمام يقتضيها المقام[3]. ولعل في هذا ردا على ما ذكره « هنرى كوربان » في تناوله لهذه المسألة ، فقد ذكر أن الفكرة التي أوحت إلى الغزالي بإظهار فضائح الباطنية ، على اتصال وثيق

---

(١) المنقذ من الضلال : ص ١٣٧

(٢) فضائح الباطنية ، ص د من المقدمة . للدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٣) فضائح الباطنية ، ص ى من المقدمة .

بشئون السياسة ، ويزعم أن « جولد زيهر » الذى نشر قسما من هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩١٦ م قد ارتضى آراءه، لأن النصوص الاسماعيلية لم تكن معروفة حتى هذا التاريخ ، أما اليوم فقد تغير الموقف[1]. وكلام « كوربان » ينم عن تعصب مقيت للاسماعيلية ضد الغزالى السنى ، وقد أداه إلى هذا ميله إلى هذا المذهب ميلا يقرب من اعتناقه له ، وحينئذ لا يمكن أن ينتظر منه غير ذلك . ويدعى هنا أن الغزالى كان ضيق الأفق حين هاجم فكرة هى فى جوهرها فكرة تأويلية ، وقد غابت عن ذهنه الآفاق التى يمتد إليها التأويل الباطنى[2] . والغزالى برىء من هذا كله ، لأن مقياسه الصحيح هو العقل كاساس والشرع كيفاء، كما صرح فى كثير من كتبه، كما أن التأويل المقبول له ضوابطه التى تقرها قواعد اللغة ، ويسيغه العقـــل أيضا ، وإلا كان تفسيرا خاصا .

الغزالى والفلاسفة :

هذا المبحث هو أظهر المباحث التى ستبرز موقف الغزالى النقدى ، تجاه المخالفين ، وإذا كنا قد لاحظنا فيما مضى ملامح المنهج الذى اتخذه مع كل المواقف التى اعتقد أنها منافية للشرع والعقل معا ، فى دائرة علم الكلام ، ومذهب التأويل ، كما تمثله الباطنية ، فإننا سنلاحظها هنا بصورة أوضح مواجهة العقل لنفسه، كما تصوره كل من الغزالى وخصومه من الفلاسفة ، ومن خلال هذه المواجهة سيظهر لنا أى الفريقين أحق بالصواب .

والغزالى قد استظهر علوم الفلسفة أولا قبل أن يحكم عليها ، وذلك شأنه دائما ، وحرر ما استظهره فى كتاب بين فيه مقاصدهم ، أطلق عليه اسم

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٢٧٥ .
(٢) نفس المصدر .

« مقاصد الفلاسفة » ثم كر عليها بعد ذلك بالنقد والتفنيد فى كتاب « تهافت الفلاسفة » مستخدما سلاح العقل والمنطق ، ومنتصرا فى النهاية للشرع ، وهذه المهمة لم ينهض لها مفكر إسلامى من قبل ، كما يقرر الغزالى نفسه ، ولعل الدافع وراء هذا هو ما استقر فى نفسه من تلبيسات الفلاسفة ، وترويج ما فى كلامهم من باطل ، وما أخذوه من أهل الحق ومزجوه بكلامهم[1] .

وكان من الطبيعى أن يحدد الغزالى المعركة الفكرية وساحتها ، فالفلاسفة لهم منازع متباينة ، منهم الطبيعيون والدهريون والإلهيون ، ولما كانت مذاهب الفريقين الأولين ، ليست مجال نقاش لأنها تحمل فى طياتها دليل تهافتها ، فإن الإمام قد صرف النظر عن الإطالة مع هؤلاء ، مكتفيا ببيان أن أساس مذاهبهم ليست إلا مزاعم ، كما أن جملة الفلاسفة الإلهيين من المتقدمين قد ردوا على هذين الفريقين .

يقول مثلا فى حق « الدهريين » : هم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا »[2] ، ويقول عن « الطبيعيين » : هم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، فرأوا فيها عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ، ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم . . . إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم أن لاعتدال المزاج تأثيرا عظيما

---

(١) المنقذ من الضلال ، ص١٠٢ .
(٢) نفس المصدر ، ص١٠٩

فى قوام قوى الحيوان به ، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا ، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم ، كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولاتعود ، فجحدوا الآخرة . . . »(١)

ويظهر بعد هذا أن الغزالى سيكون مع الفلاسفة الإلهيين ، لأنهم المستأهلون لذلك ، وليست علومهم كلها مما يستدرك عليهم فيها ، فالرياضيات والمنطقيات علوم برهانية ، لاتعلق لشىء منها بالدين نفيا أو إثباتا وإذن فلا سبيل إلى جحدها بعد فهمها ومعرفتها ، والآفتان المتولدتان عن كل منهما ليستا ذاتيتين لهما ، والطبيعيات تبحث فى عناصر العالم العلوى والسفلى ، والدين لاينكر البحث فى شىء منها إلا ما يتعارض مع مبادئه . وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، لأنهم لم يقدروا على الوفاء بالبراهين ، على ماشرطوه على أنفسهم فى المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها ، ولقد انتهى مذهب أرسطو فى الإلهيات إلى الصورة التى عليها فلسفة كل من الفارابى وابن سينا ، ومجموع مايستدرك به عليهم ، يرجع إلى عشرين مسألة ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها وتبديعهم فى سبع عشرة(٢) .

والمسائل الثلاث التى كفر بها الغزالى الفلاسفة هى :

١ — قدم العالم أى أزليته .

٢ — نفى علم الله بالجزئيات .

---

(١) نفس المصدر ، ص ١١٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ — ١١٨ .

٣ — نفى المعاد الجسمانى .

وفى تقديرنا أن المسألة هنا متعلقة بالعقل لا بالقلب ، أو على الأقل يجب أن تكون كذلك من كلا الطرفين وعلى هذا فالأحكام ينبغى أن تكون مرتبطة بالخطأ والصواب ، لا بالإيمان والكفر ، كما سبق أن أشرنا ، وإذن فليس أمامنا إلا بيان وجهة نظر الفلاسفة فى هذه المسائل ، وما يمكن فيها من مسوغ لانقضاض الغزالى عليها .

أولا : قـــدم العالم

يرى فلاسفة الإسلام — الفارابى وابن سينا — أن العالم قديم — متابعة لأرسطو وجمهور القدماء — والحجة فى هذا أنه معلول ، والعلة والمعلول لا بد أن يكونا متساوقين فى الوجود بمعنى : عدم تقدم الله على العالم فى الزمان ، بل بالذات والرتبة ، ولما كانت المسألة على هذا الوجه تصطدم بالعقيدة الدينية ، التى تقرر عملية « الخلق » فقد أولت لدى هؤلاء بالإمكان الذاتى ، والإيجاب بالغير ، بالنسبة للعالم ، وهذا التصرف أحد مظاهر التوفيق بين الدين والفلسفة — كما أشرنا من قبل ، فى حديثنا عن العالم ، فى نظر كل من الفارابى وابن سينا — وأرى أنه لا بأس من إيراد نص واحد كشاهد على هذه المسألة، يقول ابن سينا : « وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هى ، على الحال التى بها تكون علة ، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل . . . وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التى هى بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن موجودة أصلا ، فإذا يكن شىء معوقا من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودا . ولكنه ليس

لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، فإذا وجدت كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة أو غير ذلك ، وجب وجود المعلول ، وإن لم توجد وجب عدمه ، وأيهما فرض أبدا ، كان ما بإزائه أبدا ، أو وقتا ما ، كان ما بإزائه وقتا ما ، وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا ، فإذا لم يسمح هذا مفعولا ، بسبب أنه لم يتقدمه عدم زماني ، فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى(١) .

* وتفصيل حجتهم هذه ، قد أبرزها الغزالي في ثلاثة أنواع من الأدلة ، وأسقط منها ما يجرى مجرى التحكم أو التخييل الضعيف ، وأول هذه الأنواع الثلاثة ، ما أدعوا فيه أنه سيترتب على القول بحدوث العالم محال ، ذلك لأنا إذا فرضنا وجود القديم « الله » ولم يصدر عنه العالم ، فإنما يكون كذلك ، لأنه لم يكن للوجود مرجح ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل : إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ، فإن كان الثاني ، بقى العالم في حيز الإمكان الصرف (عدم التحقق والوجود) وإن كان الأول فمن محدث هذا المرجح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث قبل أو بعد ؟ مع العلم بأن أحوال القديم « الله » متشابهة ، وإذن فتمييز حال عن حال محال(٢) .

* وفحوى هذا الدليل تقرر الاستحالة على فرض حدوث العالم ، لما يترتب على ذلك من مستحيلات في حق الصانع القديم ، من تجدد إرادة أو قدرة أو غرض أو طبيعة ، ونتيجة لذلك يكون العالم قديما ، وقد صدر عن الله بطريق الفيض والتعقل ، على الوجه الذى بيناه من قبل ، عند حديثنا عن

---

(١) الاشارات والتنبيهات : النمط الخامس ، الفصل الثامن ، وانظر أيضا : مقدمة تهافت الفلاسفة ص ١٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة ، ص ٨٨ .

صدور العالم ، عند الفارابى وابن سينا ، وبهذا ظن أصحاب هذا الاتجاه أن العلاقة بين الله والعالم قد حلت ، فى صورتيها : العلية والمعلولية ، وصدور الكثير عن الواحد .

* وقد اعترض الغزالى على هذا الدليل من وجهين : أولهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، فإن اعترض على هذا بأن العلة الموجبة تقتضى وجود معلولها معها ، فكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل كذلك وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شىء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجب ، بل وجود الموجب (بفتح الجيم) عند تحقق الموجب (بكسر الجيم) بتمام شروطه ضرورى ، وتأخره محال ، كاستحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب(١) .

* وهنا يظهر الغزالى براعة فى الحوار ، فيقرر أن استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شىء بعد أن لم يكن حادثا إما أن تكون معروفة بضرورة العقل ، وإما أن تكون قضية نظرية ، فإن كانت الأولى ، فكيف لا تجمع عليها كل العقول والفرق التى تؤمن بحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد ؟ وإن كانت الثانية فأين الحد الأوسط الذى يربط بين طرفى الدعوى ؟ والمقصود من نقض ما يمكن أن يتوجه به هؤلاء الفلاسفة من اعتراض على قضية عدم استحالة وجود حادث عن إرادة قديمة ، بيان أن هؤلاء الفلاسفة لم يستطيعوا تعجيز خصومهم فى هذا المعتقد إلا بدعوى الضرورة ، وهى ضرورة خاصة بهم ، وهذا تحكم لا يبرره العقل(٢) .

---

(١) نفس المصدر ص ٩٤.
(٢) نفس المصدر ص ٩٦ .

* وثانى الوجهين اللذين اعترض بهما الغزالى على أصل هذا الدليل، هو أن يقال لهؤلاء : « استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى حوادث مثلها ، فهذا محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود ، هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم »[1] .

* وقد يكون للخصم مخرج من هذا الإلزام ، وذلك بالاعتراف بصدور حادث عن قديم فى دائرة الحوادث المتكررة ، أما صدور حادث هو أول الحوادث فلا ، وهو المعبر عنه عندهم « بجنس العالم » . ولكن هذا الاعتراف دائر عليهم أيضاً لأن فيه تمييزا بين الممكنات بلا موجب ، لاسيما وهم يقرون بأن أحوال العلة الفاعلة لا تتمايز .

* والدليل الثانى الذى ساقه الغزالى هنا ، قائم على نقض أدلتهم فى قدم الزمان والحركة والمتحرك (العالم) ببيان أن هذا كله من عمل الوهم ، لأن الله ليس علة طبيعية تفعل بالضرورة والطبع ، بل هو علة مختارة ، ومتى كان كذلك ، فإن صدور ما يصدر عنه هو بمقتضى كونه علة على هذا النحو ، وهو هنا يقدم دليلا ثالثا ورابعا على نقض مدعاهم ، وكما فعل معهم فى قضية قدم العالم ، أبطل قولهم أيضاً فى أبديته ، وأبدية الزمان والحركة ، ويظهر من كل هذا النقاش ، طابع الغزالى الجدلى ، الذى يتسم بطول النفس ،

(١) نفس المصدر ص ١٠٥ .

ونصاعة الفكرة التي يدافع عنها، وكثرة التقاسيم والتفريعات، والأسئلة المفترضة والردود عليها، حتى عد كتاب «تهافت الفلاسفة» ذرة في فن الجدل المدرسي، وهو الأثر الرائع الأول في هـــذا المضمار، كما يقول البارون «كاراد وفو»[1].

* ويمكن أن نقرر في ضوء ماتقدم مايلي :

١ — إن النظرة إلى طبيعة المكان هي التي جعلت النقاش يحتدم بين فريق الفلاسفة القائلين بقدم العالم من ناحية وبين الغزالي من ناحية أخرى، فخصومه يرون أن المكان محتاج إلى مكان يستقر فيه، وهذا بالضرورة يقتضي سبق المادة على الماهية، وما سوى مادة الكون القديمة من الحوادث إنما هو في الكيفيات والأعراض التي تطرأ على المادة، وإذن فهؤلاء واقعيون ما في ذلك شك.

٢ — إن الغزالي هنا يمتنق في وضوح المذهب الذهني الذي يرد الإمكان إلى حكم العقل. حيث قرر أن «كل ماقدر العقل وجوده ولم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا، وإن امتنع سميناه مستحيلا، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية، لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له»[2].

٣ — إن الغزالي يوقف خصومه أمام إلزام لا يستطيعون رده، هو : أنهم في القضايا الكلية ذهنيون، وهذه قاعدة عندهم، فلم ينقضونها في قضية الإمكان؟ الأمر الذي يجعل مذهبهم غير مطرد، وفي هذا المقام يمكن

(١) الغزالي : ص٦٢ .

(٢) تهافت الفلاسفة، وانظر أيضا : الغزالي ص٦٣ .

أن يكون التقابل بين « ابن سينا » – كممثل للفلاسفة – وبين الغزالى ، كالتقابل بين الواقعى والذهنى[١] .

٤ — فى إيراد أدلة الخصوم وبيان تهافتها فى مسألتى أزلية العالم وأبديته بمنطق العقل ، دليل على أن العقل وحده لا يمكن أن يستقل بالحكم فى مسائل الإلهيات ، وأن فى وسعه أن يورد على قدم العالم وحدوثه أدلة متعارضة ، يتفرع بعضها من بعض ، ويشتبك بعضها مع بعض ، حتى تزيد الأمر اشتباها ، وهذه المسألة شبيهة بإحدى متناقضات العقل المحض التى أشار إليها « كانت » ، والوسيلة الوحيدة التى تسمح بترجيح الأدلة المتعارضة ، هى الرجوع إلى الشرع[٢] .

٥ — إن المعركة هنا سلاحها العقل المحض ، وهو آلة الميتافيزيقى الخالص ، وهو وحده الذى واجه نفسه ، وإن اختلف مستعملوه ، والعبرة لمن ترجح أدلته أدلة خصمه ، دقة واستقصاء ، وقد بان لنا من مجادلة الغزالى لخصومه ، أن ما انتهى إليه بطريق العقل ، منذ تسعة قرون ، مما تثبته التجربة العلمية ، وأظهر ما يكون هذا المعنى فيما رد به على الفلاسفة فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة ، فمن صور استدلالهم ما تمسك به « جالينوس » من أن الشمس لا تزال كما هى ، ولو كانت تقبل الانعدام ، لحدث لها ذبول على مدار آلاف السنين .

والمراصد لم تثبت ذلك ، فالغزالى هنا يقرر أن الالتفات إلى الأرصاد محال ، لأنها لا تعرف مقادير الشمس إلا على سبيل التقريب ، وما ينقص منها

---

(١) كارادوفو : الغزالى ص ٦٤ .

(٢) د. جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٦٩ .

لا يدركه الحس ، نظراً لكبر حجمها بالنسبة إلى كوكبنا[1] . وهذا ما أثبته « قانون الطاقة المتاحة » أو ضابط التغير ، فقد تبين بواسطة هذا القانون أن الكون لا يمكن أن يكون أزليا أبديا لأن الحرارة تنتقل دائما من وجود حرارى إلى عدم حرارى والعكس غير ممكن ، وبناء على هذا فإن عدم كفاءة عمل الكون يزداد يوما بعد يوم ، ولابد من وقت تتساوى فيه حرارة جميع الموجودات ، وحينئذ لا تبقى أية طاقة مفيدة للحياة والعمل ، وسيترتب على ذلك أن تنتهى العمليات الكيماوية والطبيعية وتنتهى الحياة تبعا لذلك[2] .

---

(١) التهافت ص ١٢٤ ، ١٢٥ .
(٢) وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى ص ٧٤ .

ثانيا : نفى علم الله بالجزئيات

• من المسائل الهامة التي يقع فيها كثير من الباحثين ما يمكن أن يسمى بمسألة « الخداع اللغوى » ويظهر هذا بوضوح فى استعمال الألفاظ المشتركة بين المعانى الإلهية والمعانى الإنسانية . فلفظ « العلم » مثلا : مشترك بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ، وإذا كان قد ثبت بالدليل القاطع اختلاف طبيعة العلمين — ضرورة تنزيه الله سبحانه عن مماثلة شيء من مخلوقاته — فإن تخريج مسألة العلم الإلهى بعيدة عن هذا المعنى ، سيؤدى إلى التصادم مع مقررات العقل والشرع معا . حتى وإن بدا هذا التخريج مرتديا ثوب التنزيه . وفى هذا ما يغرى المفكر صاحب العقيدة ببيان ما فى هذا التخريج من قصور فى الإدراك وخروج عن حد الشرع ، فبعض الفلاسفة الإسلاميين قد أثر عنهم القول بأن الله لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان، إلى الماضى والحاضر والمستقبل إلا على وجه كلى ، حتى لا يلزم التغير فى ذاته تبعا لتغير العلم، الذى يتغير أيضا بتغير المعلوم الجزئى . ويضربون لذلك مثلا بالشمس ، تنكسف بعد أن لم تكن كذلك ، ثم تنجلى ، فتحصل منها على ثلاثة أحوال : حال انعدام الكسوف أولا مع إمكانه ، وحال وقوعه ، وحال هو فيها معدوم بعد أن كان موجودا ، ويقابل هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم أيضا : العلم بانعدام الكسوف الأول ، والعلم بحصوله ، والعلم بزواله بعد ذلك، وهذه العلوم متعددة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، والمسألة هنا أمام أمرين كلاهما محال فى حق الله تعالى ، فإما أن يظل العلم على ما كان عليه بعد تغير المعلوم فيكون جهلا ، وإما أن يتغير فيلزم التغير فى ذاته ، وكلا الأمرين محال . ورفعا لهذا المحال ، زعم هؤلاء أن الله تعالى لا تختلف

أحوالها باختلاف أحوال المعلوم . من ماض وحال ومستقبل[١] . من ثم كان علمه بالأشياء على وجه كلى ، غير مرتبط بالزمان ، وما يقال على المنقسم بالزمان ، يقال أيضا على ما ينقسم بالمادة والمكان .

* والغزالى هنا يتفق مع هذا الفريق من الفلاسفة على ضرورة نفى التغير فى العلم المقتضى للتغير فى ذات الله ، ولكنه يخالفهم فى فهمهم لطبيعة العلم الإلهى ، فى تصورهم أن التغير فى المعلوم يقتضى التغير فى العلم ، وهذا غير صحيح ، لأن التغير هنا إنما يكون فى النسب والإضافات فقط ، بحيث لا يوجب ذلك تغيرا فى العلم ، يقول الغزالى : « بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلا ، فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء ، وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرا فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد ، يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك ، وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله عز وجل ، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ، لا يتغير »[١] .

* ويسوق الغزالى هنا مثالا على وحدة العلم مع تغير الإضافات بالنسبة لعلم الإنسان ، وإذا كان الأمر كذلك فمن باب أولى أن يظل العلم على وحدته بالنسبة لله سبحانه مع تغير هذه الإضافات ، ويسائل الفلاسفة عن مصدر اعتقادهم

---

(١) التهافة ص ٢٠٤، ٢٠٥ . وانظر أيضا : « الاشارات والتنبيهات » النمط ، السابع ، الفصل الثامن عشر .

(٢) تهافت ص ٢١١ .

بأن التغير فى الإضافة يقتضى التغير فى العلم ، إن قولهم هذا ليس بمسلم ، فلو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علما آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين ، بمجرد العلم ، بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقى ، كافيا فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة (١).

وأقوى الإلزامات التى ساقها الغزالى فى هذا المقام — وهو مبنى على قولهم بأن الإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم — ماقرر فيه أنهم إذا كانوا يعترفون بأن الله يعلم الأشياء على وجه كلى، أى يعلم أجناسها وأنواعها ، سواء كانت أجناس وأنواع الإنسان أو الحيوان أو النبات ، فيلزمهم حينئذ تغير العلم نظراً لاختلاف المعلوم ، وكان الأولى بهم — خروجا من هذا الإلزام — أن يسلكوا مسلك من يرى أن الله لا يعلم إلا ذاته (٢)

وأما ما ألزمهم به من مذهب الجهمية والكرامية الذين يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى . وحينئذ لايؤثر تغير العلم بتغير المعلومات وحدوثه بحدوثها ، فأعتقد أن الفلاسفة لا يلتزمونه ، لأنه يتنافى مع مذهبهم فى التنزيه .

ولعل من أغرب مايذهبون إليه ، هنا ، ادعاؤهم أن الله لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، مع تمسكهم بنفى علمه بالجزئيات على ماهى عليه ، وهذه معادلة صعبة ، ظهر التعسف فى تخريجها . وربما كان من الأمور الهامة جدا ، هو فهم طبيعة صفات الله سبحانه وتعالى بما يتلاءم مع

---

(١) نفس المصدر ٢١٢ .

(٢) نفس المصدر .

كاله، فعلمه سبحانه علم حضورى ، أعنى أنه مستمر أزلا وأبدا ، به تنكشف المعلومات على ماهى عليه ، وليس لهذه المعلومات تأثير فيه مهما تغيرت ، كما أنه ليس تابعا للمعلوم ، بخلاف العلم الإنسانى ، فإنه لا يحصل إلا بوجود المعلوم ، ومن ثم يتغير بتغيره ، وقد أطلق عليه اسم « العلم الحصولى » أى الكسبى .

والغزالى يرى أن هذه المسألة يترتب عليها عدم علم الله بما يصدر عن أفراد الإنسان ، وهو أمر خطير يستأصل الشرائع كلها ، إذ قيامها إنما يتأسس على قاعدة التكليف الفردى ، والجزاء على هذا التكليف هو كذلك أيضا « كل نفس بما كسبت رهينة »[1] « ألا تزر وازرة وزر أخرى »[2] .

ولكن الذى أميل إليه أن المسألة التى نحن بصددها ، هى فى أصلها متصلة بالعقيدة ، والتعبير عن المعانى قد لا يطابق المراد تماما ، فإذا توفر لنا فهم آخر للنصوص التى عبرت عن موقف هؤلاء الفلاسفة من قضيتنا ، فإنه من الأوفق أن نتكفكف من حدة النزال، ومما يؤيد هذا الكلام، تلك المحاولة التى جاءت على لسان « الشيرازى » صاحب « المحاكمات » والتى خرج فيها كلام ابن سينا على وجه مقبول للشرع وللعقل معا ، فقد قرر أن نصوص الشيخ الرئيس قد فهمت هنا على غير مراده ، وأن إيرادات شراحه عليه — وبخاصة الطوسى — إنما كانت بحسب أفهامهم لتلك النصوص ، يقول فى ذلك : « إن اعتراضه — يعنى الطوسى — وارد على مافهمه من كلام الشيخ — ابن سينا — لاعلى مراده ، كما حققناه ، لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيرا ، لو كان ذلك العلم زمانيا ،

---

(١) سورة المدثر : آية ٣٨ .
(٢) سورة النجم : آية ٣٨ .

أى مختصا بزمان دون زمان ، ليتحقق العلم فى زمان ، وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، عالما أزلا وأبدا ، بأن زيدا فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا بعده أو قبله ، بالجمل الإسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبدا ، فلا حال ولا ماض ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة ، بالنسبة إليه تعالى »[1] .

وهذه المحاولة قد تكون تعبيرا عن موقف « الشيرازى » من المسألة ، لا كشفا عن مراد الشيخ الرئيس ، ولكنها على أى حال محاولة مقبولة عقلا وشرعا ، لأنها فسرت نصوص ابن سينا فى ضوء الفهم الصحيح لطبيعة العلم الإلهى ، وتنبه فيها صاحبها إلى ما أشرنا إليه فى مستهل هذا المبحث من عملية الخداع اللغوى ، أرأيت كيف استعمل هنا الجمل الإسمية الدالة على الاستمرار والدوام ، بدلا من الجمل الفعلية التى تدخل الزمن فى استعمالاتها ؟ وقد رضى بها « الشيخ محمد عبده » وقرر أن كلام صاحب المحاكمات من أحسن الكلام فى هذا الباب ، وأنه تحقيق مذهب الفلاسفة[2] ، ولاشك أن هذا الموقف من الإمام إنما يتسق مع إيمانه بأن الحكماء هم أولى الناس بفهم الدين من منظور عقلى لا يتعارض مع حقائقه العليا .

---

(١) تهافت ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ تعليق
(٢) نفس المصدر .

ثالثا: نفي المعاد الجسماني

هذه ثالثة المسائل التي كفر الغزالي بها الفلاسفة، ذلك لأن ظاهر الشرع يدل على المعاد الجسماني، ولكن هذا الظاهر غير لازم في حقهم، كما يصرحون في كثير من المواقف، وتبقى هذه القضية في نظرهم ضمن كثير من القضايا التأويلية، بخلافها في حق الجمهور، وقد عبر ابن سينا عن ذلك بقوله: «يجب أن تعلم أن المعاد، منه ماهو مقبول من الشرع، ولا طريق إلى إثباته الا من طرق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث. ومنه ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن، والحكماء الإلهيون، رغبتهم في إصابة هذه السعادة، أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ...»(١)
ويقول أيضا في هذا المقام ماهو أصرح في المعاد الروحاني: «إن هذه الأنفس، إن كانت زكية، وفارقت البدن، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة، التي تكون لأمثالهم، على ما يمكن أن يخاطب به العامة، وتصور في أنفسهم من ذلك، فإنهم إذا فارقوا الأبدان، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم، لإتمام كمال، فتسعد كل السعادة، ولا شوق كمال، فتشقى تلك الشقاوة»(٢).

* وقضية المعاد الروحاني عند الفلاسفة القائلين بذلك، مبنية على نظرتهم إلى الإنسان، فهو عندهم، الروح على الحقيقة، وهي خالدة، وأما البدن فلا يعدو أن يكون سجنا لها، وليس خالدا مثلها.

---

(١) النجاة: ص ٤٧٧.
(٢) نفس المصدر.

ولما كان تخريج القضية على هذا النحو يتعارض مع ماجاء فى الشرع من تأكيد المعاد الجسمانى بأكثر من شاهد ودليل ، فإن تأويل هذه الشواهد الكثيرة ، قد يوحى إلى المفكر المسلم ، الغيور على دينه ، بأن وراء هذا التأويل معنى لا يليق بذات الله سبحانه وتعالى ، ولا يجوز فى حق رسوله صلى الله عليه وسلم ، كأن تخيل النصوص الدينية للجمهور أشياء على أنها سوف تقع فى الآخرة ، ولكنها لن تكون كما خيل إليهم ، ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الإيحاء بكذب هذه النصوص . وقد يقف الأمر عند هذا الحد من قبل المدافعين عن ظاهر الشرع ، وقد يضاف إلى ذلك : القول بأن المعول عليه فى السمعيات هو ظاهر النص الصحيح ، وحينئذ لا يبقى للعقل مدخل ، بعد أن استخدم فى قضية وجود الله وضرورة النبوة ، أو لزومها ، على حد تعبير الفلاسفة .

وإذا أقر هؤلاء نوع اللذات الحسية ، فليس هذا إلا إرضاء للعامة ، ولا تقاس هذه باللذات الروحية ، وإذن فهناك ثنائية فى الموقف ، أحد وجهيه هو محل التقدير والاعتقاد ، وهو الوجه الروحى لقضية المعاد وما فى معناه كالجزاء ، وأما الآخر فليس الاعتراف به إلا لمجرد الترضية . وابن سينا فى هذا المقام صريح فى هذه الثنائية ، فيتكلم عن سعادة وشقاوة حسية وروحية ، وتوكيده على النوع الثانى يكاد يودى بالنوع الأول ، كما أنه جعل مناط السعادة والشقاوة فى الخلاص من البدن ، فالنفوس التى توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكمالها ، والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا

انسلخت منه ، تأذت وتألمت[1] . وخلاص النفوس من أبدانها إنما يكون إلى غير رجعة ، كما هو صريح كلام ابن سينا ، وبخاصة فى « الرسالة الأضحوية فى شأن المعاد » .

والغزالى هنا يوافق ابن سينا على ثنائية السعادة والشقاوة لا على الشكل الذى رضيه ، فوجود الأمور الشريفة لا يدل على نفى غيرها ، ويفند فى هذا المقام ما يمكن القول فيه من أن ما ورد به النص من الأمور الحسية ، إنما هو أمثال فريدة ، على حد أفهام الخلق ، مثلها مثل النصوص المتشابهة ، ويرى أن هذه المقايسة غير صحيحة ، لأن الألفاظ الواردة فى التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة ، والقرائن تؤيد ذلك ، لأن المعقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة والجارحة ، وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه وتعالى ، وأما ما جاء فى وصف الجنة والنار وتفصيل أحوالهما فقد بلغ مبلغا لا يحتمل التأويل ، فلم يبق إلا حمل الكلام على حقيقته .

وأما ما يتعلق بالمعاد فالغزالى يبين المسلكين اللذين سلكهما الخصوم فيه ، ويقرر الوجوه فى المسلك الأول ، تصويرا لكلامهم ، وهى ثلاثة ، وأدلة استحالتها عندهم ، فأما هذه الوجوه فهى :

(ا) جمع مادة البدن الأول ، وخلق الحياة فيه ابتداء ، أو خلق البدن وخلق الحياة فيه .

(ب) رد الأبدان إلى نفوسها ، وذلك بجمع أجزائها الأصلية .

(ح) رد النفس إلى البدن من غير التفات إلى أصل هذا البدن ، لأن مادته لا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنسانا إلا بالنفس .

وهذه الوجوه الثلاثة باطلة فى نظر المنكرين للمعاد الجسمانى ، وأدخل

---

(١) د. سليمان دنيا . ص ٢٩٢ فى تعليقه على تهافت الفلاسفة .

فى باب البطلان الوجه الأول ، ثم الثانى ، ثم الثالث ، ويظهر أن الغزالى هنا يوافقهم على إنكار الوجهين الأولين ، وأما الثالث فلا ، إذ يعترض عليهم قائلا : « بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، والشرع قد دل على ذلك ، فى قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون » (١) . وقوله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الصالحين فى حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش» ، نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن بردها إلى بدن، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه » (٢).

ويستشعر الغزالى هنا مشكلتين :

١ — عدم توافق هذا التخريج مع القول بعدم تناهى النفوس مع تناهى المادة .

٢ — أن الإقرار بهذا التغير يؤدى إلى تناسخ الأرواح ، لأن تلبس النفس لبدن غير البدن الأصلى ليس إلا تناسخا .

ولكنه يرد عليهم فى المشكلة الأولى بأن هذا التصور محال ، وقد ظهر بطلانه فى القول بقدم العالم ، ومن لا يعتقد بقدمه ، يرى أن النفوس المفارقة للأبدان متناهية ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، ولو سلم أنها أكثر ، فإن الله تعالى قادر على خلق المواد واختراعها حتى تتلاءم مع النفوس ،

---

(١) سورة ال عمران : آية ١٦٩ .
(٢) تهافت ص٢٩٧ .

وإنكار ذلك إنكار للقدرة . وأما المشكلة الثانية فيردها بأن تعذر التناسخ لا يكون إلا في الحياة الأولى ، وأما في الآخرة ، فلا[1].

وأجدني غير مطمئن لرد الغزالي على المشكلة الثانية ، إذ كيف يتصور العقل إقرار العدالة الإلهية لأن ينعم أو يعذب جسم غير الجسم الذى كان في الدنيا ؟ إن موقف الخصم هنا أقوى من رده ، ولو أنه استصحب معه الوجه الثاني من وجوه المعاد لكان أولى في الرد وأقنع في العقل .

وأما المسلك الثاني فقد اعتمد فيه المفكرون على ضرورة الترقي في أطوار الخلق من طور إلى آخر، وإذن فلا يعقل أن يتجدد بدن إنسان لترد إليه النفس إلا بأمور وأسباب كثيرة ، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا يحتاج إلى مدة طويلة ، ولا يقبل في هذا المقام قول من يرى أن المعاد يمكن أن يحدث بكلمة « كن » ليصير التراب بعدها إنسانا ، لأنه لا يخاطب ، وعلى كلا التقديرين فبعث الأجسام محال ، ولا يعدم الغزالي الاعتراض على المسلك ، من وجهة النظر الدينية العقلية ، فيقرر أن أمر أطوار الإعادة لا نزاع فيه ، ولكن احداثها بأسباب أو بغيرها أمر ممكن لأنه لا يستحيل على الله سبحانه وتعالى ذلك ، وليس يلازم أن تكون الأسباب هى تلك التى نشاهدها ، لأن فى مقدورات الله عجائب وغرائب لم نطلع عليها ، ينكرها من يظن أنه لا وجود إلا لما يشاهده[2] . وهـذا مطرد مع فهم الغزالي وجميع المتكلمين من الأشاعرة من أن صفات الله سبحانه وتعالى على إطلاقها ، والقدرة والإرادة والعلم ، لها آثارها في الفعل ، فالقدرة تؤثر فيه ، والإرادة

---

(١) نفس المصدر .
(٢) نفس المصدر .

تخصصه على وفق العلم . ومن القواعد العامة التى يتعامل بها المتكلمون — والغزالى هنا ممثل بارع لهم — أن الأمر مالم يقم دليل على وجوبه أو استحالته ، فهو فى دائرة الإمكان . وأمر بعث الأجساد ليس مستحيلا ، وقد بان لنا أن ماقدمه الفلاسفة من أدلة على الاستحالة ، ليست برهانية ، وقد نازعهم الغزالى فيها ، ومتى تطرق الاحتمال إلى الدليل سقط به الاستدلال . وتحديد المستحيل بالنسبة لقدرة الله سبحانه وتعالى أمر يحتاج إلى انسلاخ الإنسان من أى تصور بشرى بالنسبة للألوهية ، والعقل الإنسانى قد يتعثر كثيرا عندما تغيب عنه مسألة المفارقة بين طبيعة الذات الإلهية وصفاتها ، وما يمكن أن يؤدى إليه الوهم أو الخيال . كل هذا ينتهى بنا إلى قضية حاسمة هى : أن جميع قضايا العقيدة المترتبة على إثبات وجود الله ، وإثبات النبوة ، إنما هى من مدارك القلوب ، أى أنها قضايا إيمانية أولا ، فإن دعمت بالعقل الواعى فلا بأس ، وإلا ظل الايمان وحده هو المهيمن فيها ، وهذه مسألة قد ألمحنا إليها من قبل .

موقف الغزالى من السببية :

ايراد هذه المسألة هنا يؤكد موقف الغزالى من طبيعة الصفات الإلهية وبخاصة صفة القدرة ، لأنها مناط التأثير فى الكون إيجادا وإعداما ، وإزاء هذه القضية يتكشف أمامنا عن فهم عميق لمعنى « العلية » ، فجمهور المفكرين من الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة يقررون الأسباب الظاهرة فى الكون ، كعامل مؤثر فى مسبباتها ، كما يرون ضرورة الارتباط بينهما ، وقد يوحى هذا الفهم باستقلال الأسباب بالتأثير ، وفى هذا حد من سلطان القدرة الإلهية ، وفى ضوء هذه الظروف يلتزم المفكر ذو العقيدة الصحيحة ، بتخريج

العلاقة بين الأسباب والمسببات بما لا يمس طبيعة تلك العقيدة ، وهذا ما فعله الغزالى فى هذا المقام .

* وإذا كانت المسألة التى نحن بصددها متعلقة بمجال الطبيعة وظواهرها، فإن صلتها بمجال الإلهيات ظاهرة ، ذلك لأنها تكشف عن الأسباب الحقيقية وراء ظواهر الكون ، وتنتهى إلى أن الأسباب البادية للعيان ، لا تأخذ من السبب إلا اسمه فقط، وما هى إلا شواهد نرى عندها الظواهر ، وأما فى الواقع فالقدرة الالهية هى السبب الحقيقى لكل ما يقع فى الكون من أحداث وظواهر .

* ومتى قام الدليل على أن القدرة الإلهية هى سبب جميع الظواهر الكونية، وأن القوانين التى تحكم هذه الظواهر ، خاضعة لها . فلا تقبل حينئذ دعوى الذين لا يقرون النبوة ، بنا على أن أساسها — وهو المعجزة — لا تقره تلك القوانين ، كما ترد أيضا دعوى من يقر المعجزة ، ولكن فى حدود تأثير نفس من تظهر على يديه ، فى القوى الطبيعية . دون أن يكون لها سبب إلهى ، وهم الفلاسفة الذين يرون أن النبوة مكتسبة ، وليست هبة من الله سبحانه وتعالى، ونتيجة لذلك كله ، تتقرر خوارق العادات فى ضوء هذا التبرير العقلى الصحيح، المستند على طبيعة الصفات الإلهية

* هذه هى البواعث التى حملت الغزالى على نقض الاقتران الضرورى بين الأسباب ومسبباتها ، وهى — كما سنرى — انتصار للشرع بسلاح العقل ، كما هو شأنه فى معظم كتاب « التهافت » الذى جاءت فيه هذه المسألة ، يقول فى ذلك : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفى الآخر ، فليس من ضرورة

وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس . . . فان اقرانها لما سبق فى تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه ، غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل . . . وهلم جرا إلى جميع المقترنات »[١]

• ويقرر الغزالى هنا أن المنكرين ليس لهم دليل على إنكارهم سوى مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار — مثلا — وفرق شاسع بين حصول الظاهرة عند وجود ما يسمى سببا ، وبين حصولها بما يسمى سببا ، ويرى أن الفاعل لا يأخذ هذا الوصف إلا إذا كان ذا إرادة ، ولما كانت عناصر الطبيعة ليست كذلك . بل تفعل بالطبع ، فان إطلاق اسم « السبب » أو الفاعل عليها ، إنما هو ضرب من المجاز .

• ويناقش هنا من يزعم اطراد القوانين فى إحداث الظواهر ، اطرادا عقليا ، ويعلل التخلف الذى يقع فى بعض الأحيان ، بتخلف القوابل عن أن تكون مستعدة لأن تؤثر فيها أسبابها ، فهذا الكلام فى نظر الغزالى لا يتجاوز الايمان بأن تلك الأسباب إنما تفعل باللزوم والطبع ، شأنها فى ذلك شأن جميع الأسباب ، بما فيها « الله » . ويرى أن هذا القول غير مسلم ، وقد أبطل دعواهم فى أن الله يفعل بالطبع فى تأكيده على حدوث العالم ، ورد قولهم بالقدم ، كما أبطل ما يمكن أن يترتب على هذا القول من إشكال عدم احترام القوانين المادية فى الكون ، استنادا إلى أنها غير مطردة ، لأنها خاضعة لإرادة مخترعها ، وجواز قلب حقائق الأشياء بناء على ذلك ، فيرى أن هذا الأمر

١) تهافت ص ٢٣٧ .

وإن كان ممكناً فى ذاته إلا أن الله سبحانه قد خلق فينا علما بأن انقلاب حقائق الأشياء لا يقع ، واستمرار جريان الظواهر على شكل مطرد هو الذى رسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسيخا لا تنفك عنه (١) .

* وهذه المسألة لها أنصارها من المفكرين المحدثين ، وإن اختلفت المنطلقات بين بعضهم وبين الغزالى ، ذلك لأن غايتهم زعزعة مبدأ الحتمية فى قوانين الطبيعة ، بصرف النظر عما يترتب عليه من أمور العقيدة ، ولعل أظهر هؤلاء ، هو الفيلسوف الإنجليزى « هيوم » ، فقد قرر أن ليس ثمة علية ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها ، أو مبدأ « سببية » كما نسميه ، وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى سرا كامنا ، وقوة خارقة للعادة ، وللمخيلة دخل كبير فى أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها بالمعتقدات الشعبية ، ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقليا ، من أن طائفة من الحيوانات تسلم بضرب من التعاقب الذى يقتضيه هذا المبدأ .

وأما « مالبرانش » و « باركلى » فقد توافقا تماما مع ما قرره الغزالى ، حيث ذهبا إلى أن الظواهر كلها ، ينبغى أن ترد إلى القوة الوحيدة ، والعلة المطلقة ، وهى « الله » سبحانه وتعالى (٢) .

بقى هنا مسألتان هامتان ، هما :

---

١) نفس المصدر .
٢) د. مدكور ، يوسف كرم : الفلسفة التوجيهية وأنظر أيضا : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٨ تعليق .

١ — مصدر الغزالى فى نقده للفلاسفة ، كما مثله كتاب « التهافت » ، وأثر هذا الكتاب فى الحياة الفكرية .

٢ — هل كانت آراء الغزالى فى « التهافت » نهائية وأخيرة ، أو أن له آراء أخرى ؟

* فأما بالنسبة للمسألة الأولى، فإن « البيهقى » يذكر فى كتابه « تاريخ حكماء الاسلام » حين تحدث عن « يحيى النحوى »أن أكثر ما أورده الامام حجة الإسلام الغزالى فى تهافت الفلاسفة ، إنما كان تقريرا لكلام « يحيى النحوى » فيما رد فيه على « برقلس » حين قال بقدم العالم ، وقد استغل بعض الكاتبين عن الغزالى هذا القول ، فجعلوه فى كثير من الأحيان كأنه قسيس من قساوستهم، وتذكر من بين هؤلاء الكاتبين ، البارون« كارادوفو » (١)

* كما يرى بعض الباحثين أيضا ، أن الغزالى قد تأثر إلى حد كبير برد « النظام » على مذهب« أنبا ذوقليس » وعلى القائلين بالمزاج، وعلى أرسطو ، وعلى القائلين بقدم حركة الكواكب ، وكذلك فيما رد به « الباقلانى » على البراهمة والنصارى والقائلين بفعل الطبائع . وإن فكرة الخلق بفعل إرادة قديمة على سبيل التراخى، التى رد بها الغزالى على القائلين بقدم العالم هى فكرة « الباقلانى » فى الأصل .(٢)

* وما قيل فى هذه المسائل، قيل نظيره فى إنكار الغزالى للسببية ، حيث سبقه إلى إنكارها بعض المفكرين من أهل السنة ،منهم«الهروى» الأنصارى والقاضى « الباقلانى » (٣)

---

١) الغزالى ص ٦٦ .
٢) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة . تعليق على كتاب . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٩٧ .
٣) د. د على سامى النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص١٦٢ .

* ويبدو أن كلام هؤلاء صحيح إلى حد كبير ، والغزالى نفسه يعترف بأنه قرأ هذه الردود ، بدليل أنه حكم عليها بأنها جاءت مبددة معقدة ظاهرة التناقض ، ويخص بالذكر هنا المتكلمين ، وأما مسألة تقريره لكلام « يحيى النحوى » فتحقيقها يحتاج إلى مجهود ضخم ، ليقارن بينهما . ويبقى القول بأن الغزالى وإن كان قد تأثر ببعض السابقين عليه . إلا أن شخصيته كانت ظاهرة جداً فى معركته مع خصومه ، تلك المعركة التى كانت تهدف فى كل جولاتها إلى تبرير ما جاء به الشرع تبريرا عقليا ، بصرف النظر عما تظاهر به الغزالى من تأليب كل فرق المتكلمين على خصومه من الفلاسفة ، فقد كان يكفيه هذا الموقف العقلى الممتاز ، الذى أظهر فيه أن العقل لو لم يؤيد بالشرع لكان بوسعه أن يهدم نفسه بنفسه ، كما أشرنا من قبل . وحينئذ لا يقبل دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ، مهما تذرع بالإلزامات ، لأن صاحبنا لم يفاتحهم بالعقل وحده ، معزولا عن توجيه الوحى . وقد نزيد هذه المسألة بيانا عند حديثنا عن ابن رشد .

وأما الجانب الآخر لهذه المسألة ، وهو أثر الغزالى فى الحياة الفكرية ، كما يمثله كتاب التهافت فانا نقول : إنه من الممكن أن يكون لهذا الكتاب أثر لدى بعض اللاهوتيين الغربيين ، وقد ذكر « كارادوفو » أن القديس « توما الاكوينى » قد استفاد كثيرا من منهج الجدل عند الغزالى(١) ويرشح لهذا أن « توما » قد أغرم إلى حد كبير بابن رشد ، وقد تضمن تراثه ما رد به على الغزالى . فى كتابه « تهافت التهافت » وفى هذا الكتاب عرفت طريقة الغزالى فى الدفاع عن قضايا الدين بسلاح العقل ، ولعل هذا كان له تأثير على منهج

---

١) الغزالى ص ٦٢ .

٢) د . عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٦٧ .

« الاكوينى » . وقد نقل كتاب « التهافت » مستقلا » إلى اللاتينية سنة ١٤٩٧ م[1].

وقد بين « آسين بلاثيوس » فى كتابه عن الغزالى الأثر الذى تركه على بعض جوانب الفكر الدينى عند بعض اللاهوتيين الغربيين ، وأما أثره فى المشرق، فقد تجلى فى زعزعة مبادىء الفلسفة من نفوس بعض المغالين فى تقديرها الأمر الذى سوغ لها أن تبحث لها عن مكان جديد كما سوغ من جانب آخر ، لبعض طالبى الحقيقة أن يتلمسوها بمنهج مخالف لمنهج الفلاسفة المشائيين[2]. وكان ذلك عن وعى تام بفشل العقل وحده . كى يكون منهجا للمعرفة الحقيقية[3].

وثانى المسألتين اللتين نحن بصددهما ، يقرر حيالها بعض الباحثين أن الغزالى كان مزدوج الفكر ، ويعنون بذلك أنه بقدر ما كان أشعريا متكلما فى التهافت ، كان فيلسوفا فى بعض كتبه الأخرى ، ومن هؤلاء «ابن رشد » فقد ذهب إلى أن الخلاف بين الغزالى وبين الفلاسفة ، كان فى نقاط محدودة ، وأن ما عارضهم فيه من مسائل إنما كان لاكتساب ثقة أهل السنة كما ذكر « موسى بن ناربون » تعليقا على رأى ابن رشد، هذا ، أن الغزالى كتب بعد الفراغ من تأليف « التهافت » ، رسالة صغيرة ، لم يعلم بها الا بعض المقربين ، وفيها ردود على ما وجهه من نقد إلى مبادىء الفلاسفة، وأن هذه الرسالة تسمى « رسالة وضعها أبو حامد بعد التهافت ليكشف عن فكره للحكماء ، وفيها مقاصد المقاصد . والليب تكفيه الاشارة » وفيها أبحاث الهية ذات أهمية كبرى ، ولكن لغتها عويصة الفهم على العامة ، وقد تكلم فيها عن الدوائر

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى . مؤلفات الغزالى ص ٦٧ .

(٢) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٣١ .

(٣) هنرى كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٠

العليا وحركاتها ونفوسها . ثم تكلم عن المحرك الأول وصفاته وعن النفس الانسانية، وليس فيها أثر لاحتقار الفلاسفة كما فى التهافت ، إنما يقيم فيها الأدلة كأنه بعض الحكماء، لا كالمتكلمين ، وفيها يقول بأزلية الزمان والحركة، وقد حرم فى نهايتها الاطلاع عليها، إلا على أهل النفوس القويمة ، والعقول المستقيمة عملا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « خاطبوا الناس على قدر عقولهم »(١).

وإذا صرفنا النظر عن كتب الغزالى التى التى يقال إنه ضن بها على غير أهلها ، مما يحتمل معه أن تكون هذه الرسالة من ضمنها وإذا صح هذا القول فى الواقع، فاننا نلاحظ فى بعض كتب الغزالى المشهورة ، مايبرر القول بالازدواج فى أفكاره ، فرأيه فى العالم الذى قاله فى التهافت مغاير لرأيه فيا فى معارج القدس وهو قريب جدا من رأى الفارابى ،(٢) وكذلك رأيه فى العلم الإلهى فى نفس الكتاب يماثل رأى الفلاسفة (٣) ونفس الشىء بالنسبة لمسألة «السببية»(٤) . ومعلوم أن كتاب « معارج القدس — إن صحت نسبته إلى الغزالى — على الرغم من شهرة ذلك (٥) متأخر فى التأليف عن التهافت .

وهذه المسألة يمكن أن تحل فى ضوء ما آمن به الغزالى من مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وأن الحكمة إذا غذى بها غير أربابها أضرت بهم كما يضر لحم الطير بالطفل الرضيع — وقد أشرنا إلى ذلك من قبل — ولكن يبقى أن يقال : إذا كان هذا هو منهج الغزالى . فهل يمكن لنا أن نقرر أنه دخل بطن الفلسفة . ولم يستطع الخروج منها كما ذهب إلى ذلك « ابن العربى » ويكون جهاده محصورا فى إبراز براعته العقلية للانتهاء إلى أن الفلاسفة لم

---

(١) محمد لطفى جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام ٧١ .
(٢) د. سليمان دنيا ، الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٣٢٩ .
(٣) نفس المصدر ص ٢٥٦
(٤) نفس المصدر ص ٣٤٩ .
(٥) د. عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٢٤٤ .

يكونوا حكماء عندما لم ينجحوا فى التوفيق بين الدين والفلسفة ؛ لأنهم لم يوفوا بما شرطوه على أنفسهم فى المنطق ، ومن ثم يكون المتهافت، هم الفلاسفة لا الفلسفة . إن صح هذا ، يكون الغزالى صاحب مذهب فلسفى ، ذا طابع خاص ، ولكن ساحته الزمنية تقف عند ظهور المنهج الكشفى الصوفى .وهذا ماتتكلم عنه الآن .

الغزالى والتصوف :

ومنهج الغزالى الصوفى يوافق إلى حد بعيد منهجه الفكرى ، أعنى بذلك الثنائية فى الموقف . فهو وإن بدا فى معظم كتاباته الصوفية ، محافظا على منهج أهل السنة ، ذلك الذى يقوم أساسا على الكتاب والسنة ، إلا أن له موقفا آخر فى بعض المسائل، يدنيه كثيرا من أصحاب التصوف الفلسفى ويمكن أن يلاحظ هذا عند قراءة كتابه «مشكاة الأنوار » ففى هذا الكتاب يفرق بين توحيد العوام وتوحيد الخواص . وهى تفرقة تسوغ له أن ينطلق فى تصوره للتوحيد بالمعنى الثانى بما يعبر عن موقفه الحقيقى حيال الكون والوجود،فاذا كان توحيد العوام يقوم على هذا المبدأ «لا إله إلا الله» فان توحيد الخوّاص يقوم على مبدأ «لا إله إلا هو» والضمير «هو »يعنى: كل ما يشار إليه. وفى هذا ميل واضح إلى القول بوحدة الوجود.وهذا النوع من التوحيد، يقابل ماذكره فى الإحياء بقوله : ليس فى الوجود إلا الله وآثاره ، والكون كله من آثاره فقد أثبت هنا ثنائيه للوجود [1] ولكن يبدو أن إمامنا قد اهتم كثيرا بهذا النوع من التصوف . وجعل النوع الآخر مذهبا خاصا ، كما كان شأنه فى الفلسفة ، وما قيل هناك فى رفع هذا التعارض يمكن أن يقال هنا ، عند

(١) الغزالى : مشكاة الأنوار ص ١٥ تصدير الدكتور أبو العلا عفيفى

توافر حسن النية بالنسبة لهذا المفكر العظيم، ومن ثم يمكن أن نضع آراءه الصوفية التى أخذت منهجا تأويليا باطنيا، كما تصوره «مشكاة الأنوار» و «والرسالة اللدنية» وما جاء فى الإحياء عند حديثه عن الحجب، فى دائرة «الفلسفة الروحية الذاتية»، وأما آراؤه الظاهرة — وهى كثيرة بالنسبة لسابقتها — فهى التى خاطب بها جمهور الصوفية وعلى هذا الأساس يمكن أن نتحدث عن هذين النوعين من التصوف كما تمثلهما الغزالى .

التصوف السنى :

يمكن القول بأن هذا النوع من التصوف قائم على دعامتين أساسيتين : التخلية والتحلية، والمقصود بالمعنى الأول : خلو النفس بالمجاهدة عن كل رعوناتها وأوصافها الذميمة، ومتى تطهرت أصبحت أهلا لأن تتحلى بكل الصفات الفاضلة وهو المراد بالمعنى الثانى، ومن هنا نرى الغزالى يمزج تصوفه هذا بطب النفس والأخلاق . ويعد كتاب «إحياء علوم الدين» سجلا ممتازا لكل آرائه فى هذا السبيل، وقد جاء مرتبا على أربعة أبواب رئيسية، ترتيبا مقصودا، هى : العبادات، العادات، المهلكات، المنجيات، وفى كل باب تحليل رائع لكل ماينطوى عليه من أمور تتصل به، وفى الأقسام مجتمعة رسم الطريق الصحيح الذى ينبغى أن تكون عليه الحياة الإنسانية فى كل مظاهرها، ويظهر الغزالى هنا مفكرا اجتماعيا ممتازا، ومصلحا على رأس كبار المصلحين، لأنه كشف عن فلسفة العلاقات التى تحكم الأفراد، فى ظل الحياة الدينية بأوسع معانيها، ويؤكد هنا فى الإحياء على علم «المعاملة» فى مقابلة علم «المكاشفة» الذى يقول به أصحاب الدعاوى، وهذا العلم ينقسم إلى ظاهر وباطن، والظاهر هو العلم بأحوال الجوارح، والباطن علم بأعمال القلوب، والذى يجرى على الجوارح إما أن يكون عادة أو عبادة،

والوارد على القلوب من أخلاق النفس ، منه ما هو محمود ، وهى الصفات المنجية ، ومنه ما هو مذموم ، وهى الصفات المهلكة ، مجموع ذلك أربعة أبواب ، هى أقسام كتاب الإحياء .

ظهر من خلال هذا التحليل السريع أن الغزالى صاحب منهج عملى ، قائم على المجاهدة ، يسعى إلى غاية أخلاقية ، ولكن هذه الغاية وسيلة لغاية أكبر منها ، هى المعرفة التى تشرق على القلب بعد صفائه ، وإذن فالطريق تطهير محض من جانب السائر ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار لما يفاض على القلب من نور المعرفة[1] .

وطريق الصوفى عند الغزالى لا بد أن تقسام على جانبيه الرغبات والمحاذير ، المؤسسة على القرآن الكريم والسنة المطهرة ، من ذلك : ترغيب السائر فى تزكية النفس ، كما ترشد إليه الآية الكريمة : « قد أفلح من زكاها[2] » وتحذيره من السير وراء رعوناتها ، كما فى قوله تعالى : « وقد خاب من دساها[3] » ومعالجة القلب برياضة النفس مقدم على معالجة البدن ، لأن علة القلب تفوت على صاحبه فوز الحياة الأبدية ، وأما علل الأبدان فلا تفوت إلا فوز الحياة الآجلة ، وتعلم طب القلوب واجب على كل ذى لب ، إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام لو أهملت تراكمت ، وترادفت العلل وتظاهرت ، فيحتاج العبد إلى تأنق فى معرفة عللها ثم ، إلى تشمير فى علاجها وإصلاحها[4] .

---

١) احياء علوم الدين جـ٣ ص ١٧ .
٢) سورة الشمس ؟ آية ٩ .
٣) سورة سورة الشمس آية ١٠ .
٤) الإحياء جـ٣ ص ٤٢ .

ولابد المريد من شيخ يأخذ بيده فى الطريق ، يكون قدوة ، لأن سبيل الدين غامض ، وسبل الشيطان كثيرة ، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه ، وعلى المريد أن يتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطىء النهر بقائده ، بحيث يفوض الأمر إليه بالكلية ، ولا يخالفه ، وإذا كان هذا واجب المريد ، فمن واجب الشيخ أن يكلف المريد بما يطيقه من أنواع الرياضيات والمجاهدات ، ويراعى مابين مريديه من المخالفة فى الاستعداد ، يقول فى ذلك : « فكذلك الشيخ المتبوع ، الذى يطب نفوس المريدين ، ويعالج المسترشدين ، ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص ، وفى طريق مخصوص ، مالم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم ، وأمات قلوبهم ، بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد وفى حاله وسنه ومزاجه ، وما تحتمله بفيته من الرياضة ، ويبنى على ذلك رياضته[1] .

وقد وضع الغزالى قواعد للسلوك تقوم بها قلوب المريدين ، وهى كلها مرتكزة على أساس شرعى ، كالخلوة والصمت والجوع والسهر ، وذلك لكى ينجلى القلب ويصفو ، كالمرآة الصقلية ، وليس مقصوده بذلك كله : الانقطاع عن الدنيا ، كما يفهم البعض ، ولكن إذا كان السالك لا يترقى فى مدارج العروج إلا بهذا ، فلا حيلة فى تركه .

وطريق السالك فى نظر الغزالى موصل إلى المعرفة — كما أشرنا — وموضوعها ، هو مايفيضه الله على قلبه من معارف ، وأعلاها معرفة الله ،

---

١) الإحياء جـ٣ ص٥٣ .

وإدراك أسرار صفاته وأسمائه ، والسائر إلى هذه الغاية ، يقطع فى سبيلها المنازل والمراتب ، وهى المقامات ، التى تكتسب بالمجاهدات ، وقد تحدث له أحوال تبين له موقعه من الطريق ، وهى مواهب من الله وفضل ، وآثارها إنما تكون جذبا للمبالغين فى المجاهدة ، حتى يصلوا إلى غايتهم ، وتنبيها للمقصرين حتى يتداركوا أمرهم .

ويظهر حينئذ أن المعارف اليقينية ليس لها من سبيل لدى الغزالى إلا عن طريق الرياضة الروحية ، وقد ألح على هذا كثيرا فى كتاب المنقذ من الضلال ، كما يبين لنا أيضاً أنه تحقق بهذا الطريق من الناحية العملية ، وبهذا يعد إمامنا ممن يصطبغ تصوفهم بالصبغة العملية ، ويبعد كثيراً عن أولئك الذين يجعلون التأمل والتفكير سبيلا إلى بلوغ المعارف المقصوده ، أمثال « الفارابى » ، كما يبدو أيضاً بعيدا عن أصحاب النزعة الفلسفية من التصوفية ، الذين لهم رأى واضح فى الحقيقة الوجودية .

الغزالى والسعادة :

يرى الغزالى أن الصوفى متى وصل إلى أعلا درجات المعرفة ، سعد بذلك سعادة لا يستطيع التعبير عنها ، وقد جاءت نظريته هذه فى كتاب « كيمياء السعادة » وفى مواضع متفرقة من « الإحياء » يقول فى ذلك : « إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذا فى نفسه ، فيكون مطلوبا لذاته ، ووجدته وسيلة إلى دار الآخر وسعادتها ، وذريعة إلى القرب من الله ، ولا يتوصل إليه إلا به ، وأعظم الأشياء رتبة فى حق الآدمى ، السعاده الأبدية ، وأفضل الأشياء ماهو وسيلة إليها ، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل ، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل ، فاصل السعاده فى الدنيا والآخره هو العلم[1] » .

---

(١) الإحياء ج١ ص ١٢ .

ويتجلى هنا كيف ارتكز تصوف الغزالى على أساس من الشرع ، فالعلم بالأحكام الشرعية لازم لوقوع العمل موقعه الصحيح ، وعلى هذا فمجرد العلم بغير العمل ، لايوصل إلى السعادة ، كما أن العمل الذى لايقوم على العلم هو كذلك أيضاً . وفى هذا رفض لكل ماسوى هذا المنهج ، وبخاصة أولئك الذين يزعمون إسقاط التكاليف الشرعية ، بدعوى أنها أصبحت غير لازمة فى حقهم ، ثم أولئك الذين يقوم تصوفهم على نوع من الهوس والخلط والشعوذة ، من ثم نلاحظ أن الغزالى كان مصلحا فى هـذا المجال ، بقدر ما كان مقررا لهذا النوع من التصوف القائم على أساس من الكتاب والسنة .

وهو هنا يظهر براعة فى التحليل ، حيث ذهب إلى أن سعادة كل شىء بحسب طبعه وفطرته ، فلذة العين فى أن ترى المناظر الجميلة ، ولذة الأذن فى أن تسمع الأصوات الحسنة ، وأما لذة القلب فإنها تكون بمعرفة الله سبحانه وتعالى ، وهى أسمى اللذات ، لأن موضوعها أسمى الموضوعات . ويقرر هنا أن ثمار هذه السعادة أن ينكشف الماتذ الحقائق العليا من عالم الملكوت ، فيكون عنده نوع من الكشف ، لأنه أثر الاشتغال بالطريق الصحيح ، على شواغل المادة والحس واللذات الفانية ، وبهذا يتحول من إنسان عادى ، إلى صوفى تتجلى الحقائق على مرآة قلبه ، تلك التى تكون فى خزائن الله ، يقول فى ذلك : فالكيمياء الحقيقية فى خزائن الله ، ومحلها قلوب العارفين الأولياء ، ولا تتحقق إلا بأن ترجع من الدنيا إلى الله ، وسبيلها الإقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم وكل من يطلبها من غير هذا الطريق فقد ضل ، وتوهم أنه غنى وهو مفلس[1] .

---

(١) كيمياء السعادة ص ٥٠٢

الغزالي والتصوف الفلسفي .

قلنا من قبل إن للغزالي موقفا صوفيا آخر ، غير الذى اشتهر به من أنه على مذهب أهل السنة والجماعة . وهذا الموقف قد أودعه رسالة « مشكاة الأنوار » كما جاء في بعض كتبه الأخرى وبخاصة كتاب «الإحياء» و «معارج القدس» . وسنوجز باختصار صميمة هذا الموقف .

فى نص من كتاب الاحياء يقول الغزالى : «الموحد الحق هو الذى لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث إنه عبد الله . فهذا هو الذى يقال فيه إنه فنى فى التوحيد ، وأنه فنى عن نفسه، وإليه الاشارة بقول من قال: كنا بنا فغنينا عنا، فبقينا بلا نحن»[1] . وهذا التعبير ظاهر الدلالة على الفناء فى التوحيد كما يرى الصوفية ، وإمامهم فى هذا الفرع هو « الجنيد » ويرون أن هذا ، هو التوحيد بمعناه الحقيقى ، وأما توحيد المتكلمين ، فهو توحيد شكلى ، فهناك فرق بين من يعتقد بأن الموجود على الحقيقة ، هو الله وحده ، وماسواه وجوده مستعار منه فهو كلا وجود، لأنه غير مستقل بنفسه، وبين من يعتقد بأن الله لا يشاركه فى الألوهية شىء من خلقه ، فالتوحيد بالمعنى الأخير يعترف بالثنائية ، مع تفاوت طرفيها وأما بالمعنى الأول فلا .

والصوفية الذين يقولون بهذا ، فريقان : فريق يؤثر البقاء على الفناء ، والصحو على السكر . ويكون الفناء والسكر عندهم حالين عارضين ، وهؤلاء هم المعتدلون فى فنائهم ، ويسمون أهل التمكين ، وأما الفريق الآخر فيغلب عليهم الفناء والسكر ، ومن ثم قد تصدر على ألسنتهم ألفاظ لو أخذت بظاهرها لكانت كفرا ، ويسمى هذا عند الصوفية « الشطح » ويعتبر « البسطامى والحلاج » ممثلين لهذا النوع قبل الغزالى ، مع اختلاف فيما بينهما ، إذ الأول ،

---

(١) الأحياء ج٤ ص ٢٧٦

أداه فناؤه إلى الاتحاد مع الله فصدر عنه « سبحانى ما أعظم شانى » والثانى أداه فناؤه إلى أن « ما فى الجبة إلا الله » على شكل حلولى ، إذا أخذ الكلام على ظاهره .

والغزالى هنا يبدو مبررا لهذا النوع من التوحيد مع اختلاف درجتيه : المعتدل ، وما فيه شطح ، إذ تراه يقول فى مشكاة الأنوار : « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق . لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا ، ومنهم من صار له ذلك ذوقا وحالا ، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية ، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم ، فصاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا ، فلم يبق عندهم إلا الله ، فسكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال بعضهم : أنا الحق (الحلاج) وقال الآخر : سبحانى ما أعظم شانى (البسطامى) . وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى ، فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل ، الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل يشبهه ، مثل قول العاشق فى حال فرط العشق ،

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنــــا بدنا

فلا يبعد أن يفاجىء الإنسان مرآة ، فينظر فيها ، ولم ير المرآة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها فى المرآة متحدة معه ، ويرى الخمر فى الزجاج فيظن أن الخمرة لون الزجاج ، فإذا صار ذلك مألوفا ، ورسخ فيه قدمه ، استغرفه فقال :

رق الزجاج وراقت الخمر
وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر

وفرق بين أن يقال : الخمر قدح ، وبين أن يقال : كأنه قدح ، وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء ، بل فناء الفناء ، لأنه فنى عن نفسه ، وفنى عن فنائه ، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ، ولا بعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه ، وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز « اتحادا » وبلسان الحقيقة « توحيدا » ووراء هذه الحقائق أيضا أسرار لايجوز الخوض فيها » (1)

وإذا كان الغزالى هنا قد برر صنيع كل من البسطامى والحلاج على أنه ليس « اتحادا » ولا « حلولا » بل كأنه كذلك ، معتبرا أن الصوفى فى حالة اللاوعى غير مسئول عما يصدر عنه ، كما أن اللغة قد تضيق عن التعبير الذى يشعر به الصوفى فى حالة الوجد ، فإنا نراه فى نصوص أخرى يقترب كثيرا من القول بوحدة الوجود ، وذلك عند تحليله لمعنى « النور » فى مشكاة الأنوار ، إنه يحلل دوائر الأنوار، بدءا من الأنوار المحسوسة، متدرجا فى سلسلة من التجريد حتى ينتهى إلى نور الأنوار ، أو النور الأقدس ، الذى تستمد منه كل الأنوار وجودها ولما كانت كذلك فهى فى الحقيقة راجعة إليه، وإذا كان النور الأقدس كلا لجميع الأنوار سواه ، فليس فى الواقع الا حقيقة وجودية واحدة . وما أشبه هذا النور الحقيقى مع كل الأنوار سواه ، بمجموعة

---

(1) مشكاة الأنوار ص٥٧ .

من الدوائر يتلاشى أصغرها فى أكبرها ، حتى تنتهى إلى أعظمها ، فإنها والحالة هذه لاترى إلا دائرة واحدة ، بل إنه يقرر المسألة على وجه أقرب ، فالنور الأقدس كنور القمر ، وما سواه ليس إلا انعكاسا لهذا النور على صفحات مرايا متعددة والواقع أنه لانور لها ، بل فائض عليها من غيرها .
يقول الغزالى مصورا هذا المعنى : « إن العالم بأسره مشحون بالأنوار . . ثم ترقى جملتها إلى نور الأنوار ومعدنها ومنبعها الأول ، وأن ذلك هو الله وحده لاشريك له ، وأن سائر الأنوار مستعارة ، وإنما الحقيقى نوره فقط ، وأن الكل نوره ، بل هو الكل ، بل لا هوية لغيره إلا بالمجاز . . بل كما أنه لا إله إلا هو ، فلا هو إلا هو » (١)

وقد آثرنا فى تقييمنا لهذا الموقف القول بالاقتراب من وحدة الوجود ، ولم نقل إنه يقول بذلك ، لأن وحدة الوجود عند القائلين بها ، تقوم على المزج بين الوجودين : وجود الحق « الله » ووجود الخلق « الكون » على اعتبار أنهما وجهان لحقيقة وجودية واحدة ، ولافرق بينهما إلا بالاعتبار ، وقد كان « ابن عربى » ممثلا لها أحسن تمثيل ، وهذا يجعلنا نقرر فى اطمئنان أن الغزالى كان هنا وتحديا ، وإن صح هذا ، يكون من القائلين بوحدة الشهود ، لا بوحدة الوجود ، ويكون توحيده من النوع الخاص الذى كان يشير إليه كثيرا ، وإذا كنا قد اوردنا له نصا يقرر فيه أن ما يجىء على ألسنة أصحاب الوجد الصوفى من ألفاظ تفيد بظاهرها معنى الاتحاد أو الحلول . ينبغى ألا يؤاخذوا عليه ، لأنهم فى حالة من الفناء عن السوى ، فانه بناء على ذلك يكون الغزالى من أصحاب الفناء فى التوحيد المعتدلين ، الموسومين بأنهم من أصحاب التمكين .

(١) مشكاة الانوار ص ٦٠

والحقيقة التى لاجدال فيها أن الغزالى فى « مشكاة الأنوار » غيره فى كتبه الصوفية الأخرى ، ولكن هذه الغيرية ليست بمعنى « الضدية » ، وإنما بمعنى الترقى من طور إلى طور أو من حال إلى حال ، وإذا كانت هذه الرسالة قد امتلأت بالرموز والتأويلات ، فإنها لا يمكن أن تقارن برموز أصحاب وحدة الوجود وتأويلاتهم ، أو تأويلات الباطنية .

بقيت هنا مسألة ، هى : هل لرسالة الغزالى هذه — وبخاصة الفصل الأول منها — صلة بتساعات أفلوطين ؟ يقرر هذه المسألة على وجه الإيجاب كل من « فنسنك » والدكتور عبد الرحمن بدوى ، ويقررها على وجه السلب ، الدكتور أبو العلا عفيفى ، مبينا أن الغزالى وكثيرين غيره من فلاسفة المسلمين ، يستعملون مصطلحات الأفلاطونية الحديثة ، ولكنهم يقرأون فيها معانى جديدة ، ويوجهونها توجيها يخرجها عن معناها الأصلى ، وفى هذا كان ابتكار المسلمين وأصالتهم لا تبعيتهم[1] .

تقويم عام للغزالى ومنهجه :

لا يمكن أن تصب أعمال كبار المفكرين والروحيين فى قالب واحد من قوالب المعرفة ، وهذه ظاهرة عامة يمكن أن نتلمسها فى كل الحضارات ، وليس الغزالى بدعا فى ذلك ، بل هو خاضع لها تمام الخضوع ، وهؤلاء يعدون من أصحاب الفلسفات المفتوحة ، التى يمكن أن تقبل سائر التأويلات المعقولة ، وليسوا من أصحاب الفلسفات الضيقة التى لا تقبل إلا وجها واحداً للتأويل ، وقد يرشح لهذا أن الميدان الذى يعمل فيه هؤلاء ليس ميدان التعامل مع الماديات العمياء ، التى قد تفسر بمعان محددة ، ولكنه ميدان

---

(١) د. أبو العلا عفيفى . مقدمة مشكاة الأنوار ص ١٧ .

الفكر والروح ، وهما من الطواعية بحيث يمكن معهما تفسير المواقف بصور مختلفة ، من ثم نرى أن الذين يذهبون إلى أن الغزالى قد يتعارض فى مواقفه الفكرية ، وقد تتعدد مذاهبه الروحية ، لم يفهموا طبيعة هذين الميدانين ، إن إمامنا ممن يعتقدون أن العلم والذوق فيوضات من الله عند استئهال العبد لهما، ولما كانت درجات هذا الاستئهال متفاوتة من شخص لآخر، ومن وقت لآخر بالنسبة للشخص الواحد ، وبالتالى يختلف تبعاً لذلك عرفانهم وأذواقهم ، فإن الحكم على هؤلاء بالاضطراب فى المنهج يكون حكما قاسيا ، هذا إذا صرفنا النظر عن مراعاة أحوال المخاطبين ، والغزالى خير شاهد على ما نقول .

وأما مايتعلق بمسألة تأثره بمن سبقه ، تلك التى حرص عليها كثير من المستشرقين وبخاصة « كارادفو » و « فنسنك » ومن سار على دربهما من الباحثين العرب والمسلمين ، فيمكن أن يقرر الرأى فيها ، فى ضوء الإجابة على هذا لسؤال : هل كان إمامنا مجرد حاك لمن سبقه ، أو أنه ألبس أفكارهم التى أعجب بها ثوبا من فكره وروحه ؟ إن القسم الثانى من الترديد ، هو ماعليه الأثبات من الباحثين(١) ، وهو مما أطمئن تماما إليه .

---

(١) انظر . دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٢٩ د. أبو العلا عفيفى: مقدمة مشكاة الأنوار ص ١٧ ، د. سليمان دنيا الحقيقة فى نظر الغزالى ص ١٢٢ .

الفصل الثاني

أبو البركات البغدادي

تمهيـــد :

مظهر جديد من مظاهر التفكير المستقل ، واتجاه آخر من اتجاهات الفلسفة النقدية ، قام لدى صاحبه على أساس من التأمل الذاتي ، واستبطان الماثل بمنطق ارتداد العقل إلى نفسه ، طاويا تلك القضايا التقريرية التي لاتعدو كونها تأكيدا لأفكار سابقة ، في فحواها ومضمونها ، وإن لبست في بعض أشكالها ثوب الحداثة والجدة .

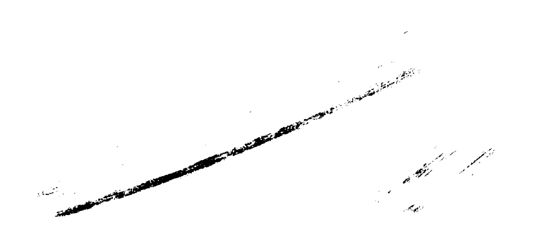
إن مضمون هذا الاتجاه الجديد يقوم على أساسين اثنين : أولهما : استقلال الذات العارفة عن التأثر بأية مؤثرات خارجية ، فكرية كانت أو دينية ، وثانيهما : النظرة الفاحصة إلى صفحة الوجود ، بتلك الروح الاستقلالية ، ومن ثم تكون النتائج الحاسمة التي يصل إليها الفيلسوف من هذا الطراز ، بعيدة عن كثير من الأفكار والنتائج التي توصل إليها السابقون ، وإذا تصادف أن توافقت مع بعضها فيكون هذا — غالبا — من قبيل التوارد .

وليس معنى هذا أن المفكر الذي يمثل هذا النوع ، لا يخضع لقضية التأثر بأفكار السابقين ، فهذه مسألة عسيرة ، بحكم تركيب الإنسان نفسه ، ولكن يعني هذا ، أن القضايا المطروحة ، لاترقى إلى مستوى اعتناقها والإيمان بصحتها إلا بعد فحصها فحصا دقيقا بناء على الأساسين السالفي الذكر .

وإذا كنا قد رأينا حجة الإسلام « الغزالى » ينازل الفلاسفة فى معركة هدفها « الانتصار للشرع بالعقل » مبرزا خطأ الفلاسفة الذين هاجم ، فى تصوير أدلتهم التى تأدت بهم إلى النتائج التى خالفهم فيها فإننا نرى أبا البركات هنا يطرح هذا التصور ، ليحل محله « العقل المجرد » البعيد عن التأثر بأى أفكار سابقة ، مضافا إلى حقيقة الوجود ، ليكون من هذا الموقف : المقياس الصحيح للحكم على الأشياء والأفكار بالصحة أو بالفساد .

هذه هى الملامح الرئيسية لهـذا الاتجاه الجديد ، من اتجاهات الفلسفة النقدية عند المسلمين ، وهو اتجاه يحتاج فى تقويمه إلى روح متحررة ، تلبس نفس اللباس الذى ارتداه صاحبه ، ليكون الحكم لها أو عليها من نفس المنظور الذى أطلت منه ، وأعتقد أن فى هذا إثراء للفكر ، وشحذا للعقل ، مما يباعد كثيرا بين هذا الاتجاه وبين الاتجاه المغلقة فى الفكر الإنسانى .

وسنحاول فيما يأتى ، تقويم هذا الاتجاه ، بعد إبراز عناصره الرئيسية فى أشهر القضايا الفلسفية ، التى تشكل البناء العام لفلسفة صاحبه . وقبل ذلك سنلقى نظرة عجلى على حياته ، مما يكون له دخل فى هذا التقويم .



حياة أبي البركات

اسمه « هبة الله » وكنيته « أبو البركات » ولقبه « أوحد الزمان » ذكر ابن أبي أصيبعة أنه ولد « ببلد » ثم أقام ببغداد فنسب إليهما ، ولن نقف أمام اختلافات المؤرخين في سنة ميلاده ووفاته ؛ لأن تحقيق هذه المسألة لا يترتب عليه أية فائدة علمية ، وإنما يعنينا أن نبرز أنه نشأ في بغداد ، وعمر بها طويلا وأن حياته استغرقت أكثر النصف الثاني للقرن الخامس الهجري وجاوزت النصف الأول من القرن السادس ، على أرجح الأقوال ، وإقامته في بغداد جملته قريبا من ساحات العلم التي كانت تعج بكل التيارات والاتجاهات . فإذا أضيف إلى هذا أن نفس أبي البركات كانت طامحة ترنو إلى الرفعة والعلو ، وليس لذلك من طريق سوى طلب العلم ، لرأينا كيف كان صاحبها حريصا على ذلك ، ولكن يبدو أن التقاليد الدينية لم تمكنه من الإنخراط في سلك الطلب على الطريقة التي كانت متبعة آنذاك ، وذلك بحكم أنه نشأ يهوديا ، ولولا نبوغه الحاد وذكاؤه المتوقد ، لحالت هذه التقاليد بينه وبين طلب العلم .

ويحكي المؤرخون في هذا المقام قصة ، تبرز شغفه بطلب العلم ونبوغه المبكر ، فقد ذكر الشهرزوري وابن أبي أصيبعة أن أبا البركات أخذ العلم عن الشيخ أبي الحسن سعيد بن هبة الله ، وقد كان فاضلا في العلوم الحكمية مشتهرا بها وكان في أيام المقتدي بأمر الله العباسي ، وولده المستظهر بالله ، وكان طبيبهما ، وقد ألف كتبا كثيرة في الطب والمنطق والفلسفة . وكان من دأب هذا الشيخ ألا يقرئ في حلقته يهودي ، فلما سأله أبو البركات في أول الأمر أن يعلمه ، أبى وقال : إني لا أقبل يهوديا ، فاحتال للأمر وصادف

بواب الدار التى يتلقى فيها الطلاب العلم ، فكان يجلس فى دهليزها أثناء الدرس ، ويسمعه دون أن يشعر به أحد ، وذات يوم طلب الأستاذ من تلاميذه أن يجيبوه على سؤال ألقاه عليهم ، على أن تكون الإجابة بشىء مما قاله « جاليلوس » فتوقف التلاميذ ، فانتهز أبو البركات هذه الفرصة فدخل الحلقة واستأذن الشيخ فى الإجابة فأذن له ، فكانت إجابته غاية فى الدقة والاستيعاب ، حتى جعلت الشيخ يقول : من يكون بهذه المثابة ما نستحل أن نمنعه من العلم[1] » ومنذ ذلك الوقت أصبح أبو البركات أكثر التلاميذ قربا إلى قلب أستاذه .

ولعل فى ذكر هذه القصة ما يبرز ملامح هذه الشخصية الفذة ، التى حرصت على أن تطرق أبواب الشهرة ، ولو كلفها ذلك الشىء الكثير ، كما تبرز من جانب آخر النبوغ المبكر لهذه الشخصية ، وإذا تأسس طلب الشهرة على النبوغ والذكاء لم يكن بعيد المنال . لا سيما عند أصحاب النفوس القوية أمثال أبى البركات .

قصة إسلامه :

وهناك قصة أخرى فى حياة هذا الفيلسوف ، لا تقل طرافة عن سابقتها وهى قصة تحوله من اليهودية إلى الإسلام ، وتمتاز هذه عن تلك بكثرة التأويلات والتعليلات ، ذلك لأنها تتصل بأمر خطير ، وهو « عقيدة الفيلسوف » وربما يرشح لهذا أن هذا التحول قد تم فى أخريات حياته ، فهل يا ترى كان إذعانا لظهور الحق فجأة بعد أن ظل خافيا عن هذا الرجل تلك المدة الطويلة التى سبقت إسلامه ؟ أو أنه كان أمراً مظهريا مقصودا به تحصيل

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء جـ٢ ص٢٩٧ .

مالم يمكن تحصيله من عوامل الظهور والشهرة فى ظل التمسك بالدين القديم ؟ أو حرصا على حياته ، التى قد ترخص إذا ظل على يهوديته ؟

إن المسألة هنـــا من الطواعية بحيث تسرح فيها العقول والأفهام كل مسرح ، وتذهب فيها التأويلات كل مذهب ، وربما يلتمس كل اتجاه لنفسه من الملابسات وقرائن الأحوال مايؤكد صدقه ، وسنورد أظهر الروايات فى قصة إسلامه .

الرواية الأولى :

* ذكرها ابن أبى أصيبعة والصفدى ، ونحواها : أن أبا البركات دخل يوما على الخليفة ، فقام له جميع الحاضرين إلا قاضى القضاة ، فحز ذلك فى نفسه ، وأدرك أن هذا التصرف مرجعه إلى أنه يهودى ، فقال على الفور: إذا كان القاضى لم يوافق الجماعة لكونه يرى أنى على غير ملته ، فأنا أسلم بين يدى مولانا،ولا أتركه ينتقصنى بهذا [1] . وأسلم .

الرواية الثانية :

• ذكر القفطى رواية أخرى فى قصة إسلام أبى البركات ، وهى : أن أحد السلاطين السجوقيين استدعاه لعلاجه حين مرض ، فلما شفى منه أمده بكثير من العطايا والمنح ، حتى أصبح من أهل الرفاهية واليسار ، فخشى على نفسه ألا ينعم بما أفاءه عليه الخليفة ، إذا ظل على يهوديته، لا سيما وأنه قد سمع بما هجاه به الشاعر ابن أفلح ، حين عاد إلى بغداد بعد علاجه للسلطان ، منتقداً وكاشفاً عن موقفه حيال هذا الطبيب اليهودى ، وذلك فى قوله :

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٩٩ والصفدى : نكت الهميان ص ٣٠٤ .

لنا طبيب يهودى حماقته إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتيه والكلب أعلا منه منزلة كأنه بعدلم يخرج من التيه

في أمر إسلامه يتردد فى صدره ، لولا خشيته على بناته ألا يرثنه إذا مات مسلما ، فلما استوثق من أمر ميراث بناته له بعد أن أعطاه الخليفة عهداً بذلك ، أشهر إسلامه(١) .

الرواية الثالثة :

* رواية القفطى أيضاً عن ابن الزاغونى ، أن إسلام أبى البركات كان مرجعه إلى الخوف على حياته من القتل والهلاك لأنه كان طبيب « الخاتون » زوجة السلطان محمود السلجوقى وابنة عمه ، وقد اشتد عليها المرض حتى ماتت ، فحزن عليها السلطان حزنا شديداً ، فأدرك أبو البركات أنه لا محالة هالك لاحتمال أن يكون قد قصر فى العلاج ، أو أن يقال عنه ذلك ، فأسلم حتى ينجو من شر قد يراد به لدى السلطان(٢) .

الرواية الرابعة :

* وهى قريبة جداً من سابقتها ، إذ تعلل سبب إسلامه بالخوف على حياته ، وتختلف عنها فى أن المعالج هنا كان هو السلطان « مسعود » بدلا من « الخاتون »(٣) .

* والروايات الأربع تعلل أمر إسلامه بالحرص الشديد ، إما على ذاته ونفسه من الإمتهان والاحتقار كما تفيده الرواية الأولى ، وإما على نعماء

---

(١) ابن القفطى : أخبار العلماء ص ٢٢٥ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) البيهقى : تتمة صوان الحكمة ص ١٥٣ .

الحياة التي وانته بعد افتقار كما تدل عليه الرواية الثانية ، وإما على حواته من أن تهدر ، كما تقرره الروايتان الثالثة والرابعة ، وهذه الروايات مجتمعة لا تفيد من بعيد أو من قريب أن الرجل قد تحول إلى الإسلام نتيجة انبعاث ذاتي ، أوقفه أمام أحقية الإسلام بأن يكون هو الدين الذي ينبغي أن يعتنق في مقابلة ما في اليهودية من أباطيل .

. والتسليم بها يجعل أمر إسلامه مسألة شكلية ، ولكن الذي يستوقف الباحث المدقق أن عقلية فذة كعقلية أبي البركات لا يمكن أن تكون كذلك ، لا سيما وأن الرجل قد اتخذ من عقله وصفحة الوجود أساسا للوصول إلى النواميس الثابتة التي تعتبر المحاور الرئيسية التي يقوم عليها نظام الكون ، ومن المحتمل أن يكون قد توصل من خلال بحثه إلى عوامل الهداية ، كما أن تاريخه الفكري يطلعنا على أنه كانت له مشاركات في تفسير التوراه وشرحها فلعله يكون قد ظهر له أثناء ذلك تهافت الأسس التي تقوم عليها اليهودية بعد التحريف والتبديل ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الإسلام كان هو العقيدة الرسمية للدولة وأن الانخراط فيه يشعر المسلم بالانتماء إلى الجماعة ، وبعده عن الغربة الروحية والفكرية ، لتبين لنا أن إسلام أبي البركات كان تحقيقا لدوافع نفسية وفكرية وروحية مجتمعة ، ولا يمكن أن يعلل بهذه العلل التي أوردها المؤرخون .

. ولا شك أن هذا الذي نقوله إنما هو نوع من التعليل للقضية حسب وجهة نظرنا ، وقد يقويه أن قضية التحول من مذهب إلى مذهب أو من دين إلى دين لا يمكن أن تعلل بتعليلات غير مقبولة ، قائمة على أمور مظهرية ، ذلك لأن مسألة العقيدة تشكل أخطر القضايا لدى الإنسان ، ومن المعلوم أنه لا يمكن الخروج من عقيدة إلى سواها إلا إذا كانت هناك مبررات نفسية

وروحية وعقلية ، تلح على صاحبها إلحاحا ، تبعد كثيرا عن هذه التعليلات التى سيقت فى هذا المقام .

• وهناك أمر هام فى هذه القضية ، يتعلق بسلوك صاحب العقيدة، ومدى انفعاله بها ، وقد ثبت أن أبا البركات قد تمثل العقيدة الجديدة أيما تمثل ، وأنه كان كثيراً ما يندم على تلك الأيام التى قضاها بعيدا عن الإسلام ، بل لقد بلغ به الأمر أن يظهر ما فى اليهودية من مثالب وعيوب ، ويلعن اليهود الذين يستمسكون بيهوديتهم[1] .

شيوخه وتلاميذه :

• يعتبر أبو البركات من أولئك المفكرين الذين اعتمدوا على أنفسهم فى طلب العلم أكثر من اعتمادهم على الشيوخ المتبوعين ، ولم يذكر له المؤرخون إلا شيخا واحداً هو « أبو الحسن سعيد بن هبة الله » الذى كان أستاذ عصره فى العلوم العقلية والطبية ، والذى سبق أن أشرنا إليه عند حديثنا عن قصة انخراطه فى سلك التلمذة ، وإذا كنا قد ذكرنا أن أبا البركات كان يسترق السمع . فيحضره حلقة العلم من وراء حجاب ، وأنه كان حاضر المعلومات حين عجز أترابه عن إجابة أستاذهم حين سألهم ، فإن هذا كله يؤكد أن فيلسوفنا لم يكن من أولئك الذين يتوقف طلبهم للعلم على وجود الشيوخ المتبوعين ، بل إنه قد اتخذ من نفسه لنفسه معلما وشيخا . وقد ساعده على ذلك ، المنهج الذى اختطه لدراسته من أول الأمر .

• إن وجود أستاذ واحد لمفكر كبير مثل أبى البركات ، تعددت

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٩٩ .

ثقافته فشملت الطب والفلسفة وغيرها من فنون الأدب وبعض المعارف الدينية، ليعد ظاهرة نادرة المثال تدل على أنه من أولئك العصاميين الذين اعتمدوا على أنفسهم في تحصيل ثقافتهم ، قبل اعتمادهم على غيرهم ، وقد كان الدافع وراء هذا ، تلك المطامح التي لا تتناهى عند مفكرنا ، والتي كانت تجعله دائما يتطلع إلى تحقيق ما تصبو إليه نفسه .

• وأما عن تلاميذه ، فإن الذين أرخوا له يذكرون أن الأيام قد أقبلت عليه بعد إسلامه ، فهدأت نفسه ، وأحس بشيء من العزة والكرامة ، فجلس للتعليم والتطبيب وقصده الكثيرون للتعلم والتداوي(١) ، ومن أبرز التلاميذ الذين تلقوا عنه « يحيى بن علي » المعروف بابن فضلان ، الذي أصبح من أئمة الخلاف والجدل ومنهم أيضا « يوسف بن محمد بن علي البغدادي » والد الفيلسوف المعروف عبد اللطيف البغدادي ، ويبدو أن هذا التلميذ قد تأثر كثيرا بأستاذه، لأن الذين كتبوا عنه يذكرون أنه كان بارعا في الخلاف والأصول ، كما كان متطرفا في العلوم العقلية ، فلعل هذا التطرف كان مرجعه إلى تأثره بأستاذه الذي كان لا يقيم وزنا للآراء والأفكار الموروثة ، اللهم إلا ما يمليه عليه اعتباره الخاص ورؤيته الذاتية . ومن تلاميذه أيضا « مهذب الدين بن النقاش » و« سعيد بن المبارك » المعروف بابن الدهان .

• والذي يعنينا هنا هو أن نبين أن بعض هؤلاء التلاميذ كان مشهودا له بالنبوغ في العلوم الشرعية كعلوم القرآن والحديث ، وهو (البغدادي) وأن طلبه للعلم في مدرسة أبي البركات ، يدل على أن الرجل

---

(١) أخبار العلماء ص ٢٢٥ .

قد حسن ظن الناس فيه ، حتى أصبح مقصودا من طلاب العلم ، الشرعى والعقلى على السواء .

كتبه :

• لم يكن أبو البركات من أولئك المفكرين الذين خلفوا وراءهم كثيرا من الآثار من حيث عددها وحجمها ، فقد كان مقلا فى إنتاجه من حيث الكم ، وإن كان بعضها — وهو كتاب المعتبر — ذا قيمة علمية كبرى ، وهذه هى السمة الغالبة على منهج أصحاب المنازع الثورية فى التفكير ، لا يحفلون بالتحصيل والتدوين ، وإنما يحفلون كثيرا بما تفرزه عبقريتهم بناء على المنهج الذى رسموه لأنفسهم ، ولعل هذه السمة هى التى تميز بين أصحاب الفلسفات التقريرية ، التى لا تعدو أن تكون جمعا أو شرحا أو تقريرا لآراء السابقين ، وبين أصحاب الفلسفات التجديدية النقدية .

• إن أصحاب هذا المنزع لا تستهويهم التفريعات والتقسيمات وإنما تستهويهم معرفة الأسس والمبادىء التى تقوم عليها المذاهب الفلسفية ، وإن شئت قلت : إنهم يعنون كثيرا بالمنطلقات الأساسية لكل اتجاه فلسفى ، وبالأهداف العليا لها ، عازفين عن كل ما سوى ذلك مما يعتبرونه أمرا جانبيا .

• والمقابلة بين هذا الاتجاه والاتجاه الآخر ، تطلعنا على الأسباب الحقيقية وراء الكثرة من المؤلفات التى توجد لدى فيلسوف من فلاسفة الاتجاه التقريرى ، لذا رأينا أن مادونه أبو البركات من مؤلفات ، محصورة فى عدد قليل جدا . هى :

١ — الكتاب المعتبر فى الحكمة : وهو شامل لأنواع العلوم الفلسفية الثلاثة : المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية ، وقد طبع لأول مرة فى الهند برعاية دائرة المعارف العثمانية بحيدرأباد الدكن سنة ١٣٥٨ هـ .

وقد ضمنه خلاصة الآراء التى اعتبرها بنفسه ، إما من استدراكاته على ما كتبه السابقون وعلى الشروح التى كتبها المتأخرون ، وإما من ابتكاراته التى جاءت وليدة التأمل والاعتبار . وقد ذكر فى مقدمة هذا الكتاب أنه جمعه استجابة لمن تتمين إجابتهم ، بعد أن كان مجموعة من الصحائف التى استودعها مكنون فكره ، وكان قبل ذلك ضنينا بها ، حتى لا يطلع عليها من لم تنضجه التجربة العلمية بعد .

وقد أبان أبو البركات فى هذا الكتاب عن منهجه فى تحقيق المسائل الفلسفية ، حيث جعل من التأمل الذاتى للمسائل ، مع ضميمة السنن الكونية التى تحتويها صفحة الوجود أساسا لمنهجه ، لذا فإن رفضه لبعض الآراء وقبوله للبعض الآخر لم يكن راجعا إلى الأشخاص ومكانتهم ، بل كان راجعا إلى ما تبين له أنه الحق ، بغض النظر عن قائله . وفيما يأتى من الدراسة ، سنقف مع هذا الكتاب ، فى المسائل التى سنتعرض لها ، مما يعطى للقارىء رؤية أوسع وأشمل .

٢ — صحيح أدلة النقل فى ماهية العقل : رسالة صغيرة ، لا تزال مخطوطة ، فى مكتبة (ليبزج) وفيها يتعرض لمفهوم العقل وأقسامه . كما جاءت به المعاجم العربية ، كما يستشهد بآيات من القرآن الكريم ، التى جاءت بلفظ العقل ويبين المراد بهذه اللفظة ، كما يحدده السياق ، كما اشتملت على عدة مقارنات بين مفهوم العقل عند العرب

ومفهومه عند اليونان ، أثبت فيها أن المراد من اللفظ مختلف فى كلتا اللغتين .

٣ — رسالة فى النفس : وهى صغيرة ، قليلة الصفحات ، تحتوى على دراسة للنفس وقواها ، تختلط فيها النظرة المشائية ببعض الأفكار الأفلاطونية ، وليس فى هذه الرسالة جهد علمى ، ويبدو أنها جزء من دراسته عن النفس كما جاءت فى كتاب المعتبر (١) ، ويوجد لهذه الرسالة نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية (٢) .

٤ — رسالة فى القضاء والقدر : وهذه الرسالة مفقودة وقد نسبها إليه المستشرق شتينشنيدر .

٥ — شرح سفر الجامعة فى التوراة : ولا يزال هذا الكتاب مخطوطا بمكتبة (اكسفورد) وهو مكتوب بالعربية بحروف لاتينية ، وقد احتوى على آراء فلسفية لا تقل طرافة وجدة عما جاء فى كتاب المعتبر فى القضايا التى تعرض لها .

٦ — رسالة فى سبب ظهور الكواكب ليلا واختفائها نهاراً : وهى تتعلق بالفلك كما يظهر من عنوانها .

٧ — كتاب سياسة البدن وفضيلة الشراب ومنافعه ومضاره : وموضوعه الطب الوقائى ، وتوجد منه نسخة خطية بدار الكتب المصرية .

٨ — مختصر كتاب التشريح : وهو موجز لكتاب التشريح الذى ألفه جالينوس .

---

(١) البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ص ١٥٢ .
(٢) د . أحمد الطيب : موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة المشائية مخطوط ص ٣٤

٩ — كتاب الأقرباذين : ويحتوى على ثلاث رسائل فى علوم الصيدلة .

١٠ — كتاب أمين الأرواح فى المعاجين :

١١ — حواشى على كتاب القانون فى الطب لابن سينا[1] .

مكانته العلمية :

يجمع الذين كتبوا عن أبى البركات ، على أنه كان استقلالى النزعة ، وأن هذا الاستقلال قد ساعده كثيراً على نقد المشائية ، نقداً متحرراً من أى التزام لا يقره عقله ، وربما أعانه على ذلك أنه رفض من أول الأمر ، تلك المسألة التى وقف أمامها المشائيون الإسلاميون طويلا ، وهى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إنهم لم يسلكوا هذا المسلك الوعر ، إلا إذعانا لصوت العقل والقلب ، فإيمانهم بحقيقة الدين الإسلامى وانبهارهم بقضايا الفلسفة ، مع ما وقر فى عقولهم من أن الدين حق والفلسفة كذلك ، والحق لا يضاد الحق ، بل هما وجهان لحقيقة واحدة ، كل ذلك جعلهم يدخلون المعركة الفكرية بشىء من الالتزام المسبق ، ومحاولاتهم انصبت أساسا على إيجاد نوع من الانسجام والمواءمة بين طرفى الحقيقة فى نظرهم ، فكان ذلك على حساب كل منهما فى نظر الباحث المدقق .

أما أبو البركات فقد طرح هذه المسألة جانبا ، لأن طبيعته واستعداده يرفضان أن تنحصر جهوده الفكرية فى نفس محاولات السابقين من المشائين ، أنه كان يطلب الحق لوجه الحق ، بغض النظر عن مصدره ، فجاءت أغلب النتائج التى توصل إليها منسجمة إلى حد كبير مع نفس المنهج الذى اختطه

---

(١) نفس المرجع السابق ، وأنظر أيضا : عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ .

لنفسه ، وهذا الموقف الفكرى الخالص المبرأ من أى انعطاف نحو مذهب فلسفى أو دين مقرر ، جعل بعض الباحثين يصفه بالثورى المجدد ، يقول هنرى كوربان : « أما ما يتصف به بنوع خاص ، فهو كونه ذلك الفيلسوف الشخصى ، الذى يتناقض فى رأيه العمل السياسى والاجتماعى مع العمل الفلسفى فى حد ذاته ، إن الخلافات الرسمية بين الدين والفلسفة مثلا ، كاطرحت رسميا ، لا توافق مزاج البغدادى ولا تثير فضوله ، إذ كيف يتسنى للفيلسوف إذا عمل فى هذه الأمور ، أن يكون ثوريا ومجددا[1] .

وقد أثبتت الدراسات التى قام بها بعض الدارسين من الشرق والغرب حول فلسفة أبى البركات أنه عارض المشائية فى كثير من المسائل ، وبخاصة فى العلم الطبيعى ، وأن هذه المعارضة أصبحت تياراً لدى الخالفين وبالذات فخر الدين الرازى ، يقول إسماعيل حقى : « إن آراءه فى العلم الطبيعى تناقض مذهب أرسطو ، وبعض هذه الآراء يشبه الآراء التى ينسبها المسلمون إلى أفلاطون ، وهذا ينطبق بنوع خاص على مذهب أبى البركات فى المكان ، فإنه خلافا لما ذهب إليه أرسطو يعتبر أن المكان هو الأبعاد الثلاثة ، فهو يقول بعدم تناهى المكان ، كما قال الرازى[2] » ويحكى الشهرزورى أن فخر الدين الرازى متأثر فى نقده للفلاسفة بأبى البركات تأثراً قويا ، وقد ردد هذه الفكرة جولدزيهر فى كتابه « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٢٧٦ ، كما رددها الدكتور أبوريدة فى تعليقه على كتاب « مذهب الذرة عند المسلمين » فقال : إن الرازى ذكر فى كتابه « المباحث المشرقية » ج١ ص ٢٣٣ بعض الأدلة التى ذكرها أبو البركات لإبطال أدلة أرسطو على استحالة الفراغ ،

---

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٦٨ .

(٢) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين . ترجمة د . أبو ريدة ص ٨٠ .

مصرحا باسمه ، وموافقا لرأيه ، إذ يقول : « وهذه شكوك حسنة » وقد ذكر هذا أيضا ، كل من الشيرازى فى الأسفار الأربعة ، والجرجانى فى شرح الموقف[1]، كما يحكيه بشىء من التقدير والتبجيل ، ابن تيمية فى كتابيه: منهاج السنة النبوية والرد على المنطقيين .

من هذا يمكن أن نضع أيدينا على المكانة التى أحرزها البغدادى ، فى توجيه الفلسفة فى بلاد المشرق توجيها آخر ، نحو الثورية والتجديد ، بدلا من المحاكاة والتقليد ، وعلى الأخص فى إثارة نفس المشاكل التى أثارتها الفلسفة اليونانية بمذاهبها المختلفة .

منهجه :

تكرر حديثنا عن طبيعة الاتجاه الذى التزمه أبو البركات ، وهو الاتجاه الذاتى التأملى ، الذى يعتبر المسائل المطروحة بوجهة النظر الخاصة ، وقد أبان عن منهجه هذا فى مقدمة كتابه « المعتبر » ، كاشفا عن الدوافع المقولة فى نظره ، التى جعلته ينحو هذا المنحى ، لقد تأكد لديه أن التعليم الفلسفى عند الأقدمين كان يقوم على المشافهة والتلقى بين طرفى العملية التعليمية، دون اللجوء للكتابة والتدوين ، وكان المتعلمون من الصلاحية بحيث لا يبخل عليهم المعلمون بشىء مما أهل لأن يحصلوه ، فكان علمهم لا يصل إلا إلى أهله فى الوقت المناسب . وعلى الوجه المناسب . وكانت هذه الطريقة تنقل من جيل إلى جيل ، بحيث لا يضيع منها شىء ، فلما تعاقبت الأجيال . وقل عدد العلماء والمتعلمين وقصرت الهمم وانقرض كثير من العلوم لقلة المتعلمين والباقلين ، اضطر العلماء إلى تدوين الكتب وتصنيفها واستعملوا فى ذلك الألفاظ الغامضة والإشارات الخفية ، ثم جاء الأخلاف فقاموا بشرح هذه

(١) نفس المصدر .

الكتب وتفسيرها ، فاختلط الحق بالباطل ، وفقدت العلوم الفلسفية رونقها وصفاءها[1] .

تلك هى فكرة أبى البركات عن الطريقة التى نقلت بها علوم الأقدمين، وهى فى نظره تعتبر مبررا عقليا ، لأن يعاد النظر فى كل ما يطرح أمام العقل من قضايا ، نتيجة هذا الخلط والتشويه ، وهى تشبه إلى حد كبير فكرة الفارابى عن تراث الأوائل والعلاقة بين أطرافه ، والتى أفرزتها عقليته الموفقة ، فى محاولته الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو . ويجمع بين الفكرتين الإيمان الكامل بتراث الأوائل وأحقيته المبرأة من كل شوب، وإن كان بينهما نوع من التباين فى كيفية الخلط والتشويه .

أمام هذا التراث الذى تداخلت فيه عناصر الحق بأخلاط الباطل ، لم يجد مفكرنا مفراً من طرح المسائل من جديد أمام العقل ، ولا شك أن هذا المنهج سيكلفه الكثير من عناء البحث ومشقة التنقيب ، لأن الوصول إلى ما يعتقد أنه حق ، من بين أخلاط الباطل ، أمر يحتاج إلى جهد شاق ، يقول فى ذلك : (فلما قدر لى الاشتغال بالعلوم الحكمية بقراءة الكتب التى نقلت فيها عن المتقدمين والتفاسير والشروح والتصانيف التى شرحها وصنفها المتأخرون كنت أقرأ كثيراً ، وأكب عليه إكبابا طويلا ، حتى أحصل منه علما قليلا ، لأن كلام الأقدمين كان يصعب فهم كثير منه لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله ، واختلال عبارته فى نقله من لغة إلى لغة ، وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله مما يدل عليه فكنت أجتهد بالفكر والنظر فى تحصيل المعانى وفهمها ، والعلوم وتحقيقها ، فيوافق فى شىء لبعض ويخالف فى شىء آخر

(١) المعتبر ج ١ ص ٢ .

لبعض من القدماء فى أقاويلهم ، وتحصل باشباع النظر فى صحيفة الوجود من ذلك مالم يقل أو لم يقل[١]) .

ويبين من هذا النص أن منهج الرجل يتأسس على عنصرين رئيسين هما : التأمل الذاتى ، والنظر فى صحيفة الوجود ، وقد يضاف إليهما عناصر أخرى ليست فى نفس المستوى الذى عليه هذين العنصرين ، منها : العرف العامى ، أو ما يسميه بأوائل الأذهان ومنها : أحكام القوة الوهمية ، فقد طبق العرف العامى وهو بصدد تحليله لمشكلة الزمان كما استخدم القوة الوهمية ، حين تعرض لمشكلة النهاية واللانهاية المقولتين فى المكان[٢] .

وهنا تنشأ صعوبة حادة ، تتعلق بالدوافع التى جعلت أبا البركات ينهج هذا المنهج وهى نظرته إلى التراث ، ذلك لأن المسائل التى ناقشها وعارضها ، هى بالنسبة له مشكوك فى صحة نسبتها إلى أصحابها ، فقد صرح بأن المسائل التى تعرض لها ، إنما اعتبرها بنفسه ولم يعتمد فى معرفتها على الطريق التقليدى لنقل تراث الأسلاف ، ومعنى هذا أنه قد كون لنفسه رأيا حول هذه القضايا من خلال فهمه الخاص لها ، وحكمه عليها حينئذ يكون منظورا إليه بهذا الاعتبار ، وقد لا يكون هذا الفهم موافقا لما قصده من تعرض لهم بالنقد .

وقد يخفف من حدة هذه الصعوبة أن أبا البركات عندما تعرض لنقد المشائية ، إنما قصدها فى صورتها المتأخرة ، كما هى لدى ممثليها من السلمين — وعلى الأخص ابن سينا — من ثم نقرر أنه إذا كان قد خالف أرسطو فى بعض المسائل الفلسفة كمشكلة الزمان والمكان ، مثلا ، فإن هذه المخالفة منصبة على صورة أرسطو فى نظر ممثليه ، ولولا هذا التخريج لأصبح عمل أبى البركات قليل القيمة ، من ناحية بنائه الداخلى ، شأنه فى ذلك شأن من يصطنع معركة يمثل فيها وحده الأطراف المتحاربة .

---

(١) المعتبر ج ١ ص ٣ .

(٢) د . أحمد الطيب : موقف أبى البركات من الفلسفة المشائية ص ٧٣

مذهبه الفلسفي

احتوى كتاب « المعتبر » على المذهب الفلسفي لأبي البركات ، في المنطق والطبيعيات والميتافيزيقا ، وسنحاول أن نستخلص مذهبه النقدي ، من خلال استعراض أهم القضايا التي أثارها في هذه الأبواب الثلاثة :

المنطق :

يعتبر المنطق أقل أقسام العلوم الفلسفية إظهاراً لموقف أبي البركات النقدي، إذا قورن بالقسمين الآخرين : الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وقد يرجع هذا إلى أن طبيعة هذا العلم تبدو لمعظم الباحثين قريبة طبيعة العلوم الرياضية ، التي يكون الاجتهاد فيها محدودا ، وقديما أثيرت على مسرح الفكر الفلسفي قضية العلاقة بين المنطق والرياضة وأيهما أصل للآخر .

وأول المواقف التي يذكرها أبو البركات في مجال المنطق ذلك الذي يبين فيه ثمرة هذا العلم وفائدته ، فبينما نرى الاتجاه المشائي ، بل والاتجاه النقدي للمشائية لدى الغزالي ، يقرران ضرورة هذا العلم لكل ذي عقل ، لكي يتخذ منه مقياسا للحكم على أفكار الآخرين وتصوراتهم ، ولكي يعصم ذهن من تعلمه عن الوقوع في الخطأ حين التفكير . نطالع هنا موقف أبي البركات يقلل من قيمة هذا العلم ، ويحدد الدائرة التي يمكن أن يفيد فيها ، وهذه مسألة ليست سهلة أو هينة ، فإنها وإن لم تمس الأسس التي قام عليها بناء هذا العلم ، إلا أنها في نفس الوقت تقف في طريق التعميم الكاسح الذي أولاه أولئك المنطق من حيث فائدته ، وقد يظهر هذا بوضوح حين

نقارن بين نصين يمثلان وجهة نظر القائلين بعموم فائدة المنطق ، ونص لأبى البركات فى هذه القضية ، وهذان النصان أحدهما لابن سينا والآخر للغزالى ، يقول ابن سينا : « لا ننكر أن يبرهن غير المنطقى ،وأن يجادل غير المنطقى، وأن يخطب غير المنطقى ، لكن هذه الأشياء بالملكة لا بالقانون ، ومعلوم أن الملكة معارفها ناقصة ، لأنه يجوز أن تزول ، كما زالت الملكة النحوية عند العرب ، لأنهم كانوا معولين عليها ، فلو كانت لهم قوانين تصدر أفعال الملكة عنها ما كان يقع ما وقع .. فإذن لا غنية عن المنطق ، لمن أراد أن يستظهر ، ولا يعول على ملكة غير صناعية[1] . »

ونص الغزالى الذى سنورده يجعل للمنطق غاية أخلاقية فوق فائدته الفكرية ، لأنه يهدف إلى تبيين العلم من الجهل والصواب من الخطأ ، وبواسطة هذا التمييز تدرك النفس العلم الذى به تكمل سعادتها ، يقول فى ذلك : « أما فائدة المنطق ، فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم، وليس يخفى أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه ، وطريق فى إيراده واستحضاره فى الذهن ، يفضى ذلك الطريق إلى كشف المجهول .. فعلم المنطق هو القانون الذى يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما فيتميز العلم اليقينى مما ليس يقينيا ، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها » ثم يقول الغزالى فى نفس المقام : « فإن قيل : إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل فما فائدة العلم ؟ قيل له : الفوائد كلها مستحقرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية ، وهى سعادة الآخرة ، وهى منوطة بتكميل النفس[2] » .

---

(١) القياس من منطق الشفاء ص ١٧ ، ١٨ .
(٢) مقاصد الفلسفة ص ٦ .

أما أبو البركات فيقرر : أن النفوس الإنسانية مختلفة فى طباعها وغرائزها ، وأن الهداية الفطرية فى العلوم منها أولية ومنها تعليمية ، والأولية هى الحكمة الغريزية ، التى هى موجودة بالفطرة لنفوس دون غيرها ، والتعليمية هى القوانين الصادرة عن تلك الفطرة المنسوخة منها يتعلم فاقد الحكمة الغريزية من واجدها ، والواجدون لها على قسمين ، واجد على فطرته الأولى وغريزته الطاهرة مما يدنسها ، وواجد تدنست فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم أخرى ، والأول هو القدوة لنفسه ولغيره ، والثانى يحتاج إلى الأول حتى يقابل غريزته بغريزته ، مقابلة النسخة بالأم ، فيصلحها بها ، والفاقدون على قسمين ، قابل وغير قابل ، والقابل هو الذى تعدم فى فطرته الحكمة الغريزية وضدها المانع عن تعلمها ، فيهتدى بالتعلم ، ويستفيد منها بقدر ما يتعلم من القوانين المنسوخة من الغريزة الأولى إذ لا مانع لها ، وغير القابل هو الذى يوجد فيه مع عدم الحكمة الغريزية ، غريزة هى ضدها ، فتكون خارجة بالطبع عن الغريزة الأولى ، مباينة لها فى أحكامها ومذاهبها ، وهى التى لا تستفيد العلم ، ولا تقبل الهدى ، لمانع من طبعها وغريزتها .

وعلم المنطق يستغنى عنه الأول ولا ينتفع به الآخر ، ومنفعة الثانى به أكثر من منفعة الثالث ، لكون هذا مطبوعا وذاك مكلفا[1] .

ويفهد هذا النص بوضوح تحديد الدائرة التى يمكن أن يثمر فيها هذا العلم ، وهى إذا قورنت بدائرة الفائدة التى قررها أصحاب الاتجاه القابل ، لكانت أضيق وأخص ، حيث قرر أن فائدة هذا العلم مقصورة على من وجد الحكمة الغريزية ، ولكن تدنست فطرته بما يشوبها ، والفاقد لهذه

(١) المعتبر ج ١ ص ٧ .

الحكمة وضدها المانع من تعلمها ، وأما الحكيم بطبعه والفاقد لها ، القابل لضدها ، فلا فائدة لهما من المنطق، إذ الأول مستغن ، والثانى غير قابل لتعلمه ، فلا ينتفع به . وهذه الفكرة استغلها ابن تيمية إلى حد بعيد فى الرد على المنطقيين ، حيث قرر بأسلوب مباين ، مع الحفاظ على نفس المعنى ، وإن كان البغدادى أدق فى هذا التقسيم يقول ابن تيمية . « إنى كنت دائما أعلم أن علم المنطق اليونانى لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد[1] » .

فإذا جاوزنا هذه القضية إلى صميم هذا العلم ومقاياته الأساسية ، لم نجد لأبى البركات مواقف نقدية بارزة ، وقد يكون لديه نوع من التحليلات والتدقيقات ، التى تختلط فيها مباحث المنطق بنظرية المعرفة ، وبخاصة فى قسم التصورات ، وكل ما يذكر له بخلاف ما أثبتنا فى هذا القسم معارضته القوية للأساس الذى فرق به المناطقة التقليديون بين الذاتى واللازم وبيان اضطرابهم فى هذا الأساس[2] ، ثم اعتناقه لفكرة اعتبارية الماهية ، وهى مترتبة على موقفه من معنى المقومات الذاتية ، والعرضيات للشىء المعرف .

كما أنه هنا يدخل فى سلك أصحاب الاتجاه الأسمى فى الحدود والأقوال الشارحة ، وهو من ناحية أخرى ، يعارض الاتجاه المشائى ، الذى يقرر أن للمفاهيم الكلية ثلاث مراتب من الوجود : الطبيعى والعقلى والتصورى ويرى أن المفاهيم العامة (الكليات) ليس لها إلا مرتبة وجودية واحدة ، هى المرتبة الذهنية التصورية ويبدو هنا تأثره بطوائف المتكلمين الذين قرروا هذا ، يقول أبو البركات : « وتفسير الأسماء بالحدود هو من جملة تفسير اللغات ، وتعريف معانى الألفاظ . حيث يعرف السامع بالاسم معناه الذى

(١) الرد على المنطقيين ج ١ ص ٥٤ بتحقيقنا .
(٢) المعتبر ج ١ ص ٢٢ — ٢٩ .

معناه المسمى ، والمسمى لايعنى مالا يعرفه ، والسامع الذى ينقل إليه ذلك ، إذا فهم المعنى أو المعانى المقصودة بالاسم ، الذى تضمنها فى التسمية ، فقد تم فهمه لما سمعه[1] » .

ويضاف إلى ماتقدم ، موقفه من المقولات من حيث طبيعتها وانحصارها فى هذا العدد الذى أقرته المشائية .

وأما فى التصديقات فلم نر لأبى البركات أية مخالفة جوهرية بينه وبين المنطقتين المشائيين ، فى القضايا وأحكامها والأقيسة وأنواعها ولواحقها، بل إنه قد يردد فى بعض المواقف نفس العبارات والأمثلة التى ذكرها ابن سينا قبله . الأمر الذى يؤكد ماذكرناه من قبل ، وهو ان محصول أبى البركات النقدى فى مجال المنطق لم يكن بالشىء الكثير .

غير أن هناك مسألة هامة لها صلة بما نحن بصدده ، كما أنها تتصل من ناحية أخرى بالمنهج العام لهذا المفكر ، فالدارس لمنطقه يلاحظ أنه يرفض التفرقة التى أقامها المشاؤون بين القضايا اليقينية التى تستند إلى العقل، والقضايا التى تستند إلى الوهم[2] ، وهو فى نفس الوقت يقرر قضية من أخطر القضايا الفكرية فى هذا المقام ، تبعد به كثيرا عن دائرة من يقررون الأحكام منظورا إليها فى ذاتها ، وتلحقه بأولئك الذين ينظرون إلى القضايا من خلال عقليات المدركين لها ، فيقرر فى اطمئنان أن البداهة والنظر فيما نستعمله فى البراهين إنما هى أمور نسبية تختلف باختلاف الأشخاص . وقد أفاد ابن تيمية فى رده

---

(١) نفس المصدر ص ٦٦ .
(٢) دائرة المعارف الاسلامية . المجلد الأول ص ٤٢٦ .

على المنطقيين من موقف أبى البركات فى هذا المقام ، فحمل عليهم حملة عنيفة حاولت النيل من المنطق الأرسطى[1] .

الطبيعيات :

ظهرت فى ميدان الطبيعيات عبقرية أبى البركات النقدية ، حيث قرر أشهر قضاياها وهى : الحركة والزمان والمكان ، على وجه يخالف إلى حد بعيد الاتجاه المشائى . ويقترب من الاتجاه الأفلاطونى كما تمثله محمد بن زكريا الرازى[2] ، ولكن بشىء من التعديل ، يتسق مع منهجه العام .

وأول مسألة تعرض لها أبو البركات فى هذا المقام هى : مفهوم كلمة « الطبيعة » فانتهى فيها إلى رأى خالف فيه أرسطو والمشائين من بعده ، ذلك لأنه نظر إلى « الطبيعة » على أنها : « المبدأ الفاعلى ، الذى يصدر عنه فى الأجسام أفعال وحركات على سنن واحد ، وإلى جهة واحدة ، لا على وجوه مختلفة ولا إلى جهات كذلك[3] » .

إنه بهذه النظرة يخرج من دائرة المباحث الطبيعية ، كل الأجسام التى لا تخضع فى تحريكها أو تسكينها لمؤثر خارجى ، كأجسام الحيوان والنبات ، لأن حركتها وسكونها أمران ذاتيان لهذه الأجسام ، وإذن فموضوع العلم الطبيعى ، هو : تلك الأجسام التى تكون حركاتها وسكناتها أمورا عارضة لها ، وليست لأسباب ذاتية .

ويشير إلى المفارقة بينه وبين أصحاب الاتجاه المشائى بقوله : « وقوم

(١) الرد على المنطقيين جـ ١ ص ١١١ .
(٢) دائرة المعارف الاسلامية جـ ١ ص ٤٢٦ .
(٣) المعتبر جـ ٢ ص ٥ .

سموا بالطبيعة كل قوة جسمانية ، أعنى : كل مبدأ فعل يصدر عن الأجسام مما وجوده فيها ، فقيل إن الطبيعة هى مبدأ أول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات لا بالعرض[1] » .

ويبدو أن أبا البركات قد آثر أن يكون مفهوم الطبيعة قاصراً على هذا المجال ، لأن الواقع يقرر الفرق بين خصائص الحركة للأجسام التى لها نفس ، أو طبيعة لنفس ، وخصائص الحركة للأجسام التى لا نفس لها ، والتى يكون المبدأ فيها : مجرد الاستعداد المحض للحركة والسكون ، وتحريكها وتسكينها إنما يكونان بأمر خارجى ، وليس فى طبيعتها ما يؤثر فيهما . وقد أشار إلى ذلك بقوله : « لئلا يعم اسم الطبيعة كل محرك بالذات ، فإن من ذلك ما يسمى نفسا ، ومنه ما يسمى طبيعة لها[2] .

ونعتقد أن المخالفة هنا ليست بذات قيمة ؛ لأنها لا تعدو أن تكون خلافاً حول المسائل والقضايا التى تندرج تحت اسم « الطبيعة » وإذا كان أبو البركات يرى قصرها على ما ذكرنا ؛ فإنه لا ينكر أن المباحث الأخرى التى يشملها موضوع « الطبيعة » عند من خالفهم ، إنما هى من أركان الدراسات الفلسفية ، وإن أدرجت تحت اسم آخر ، لذا سندخل إلى صميم المباحث الثلاثة التى تشكل الموقف النقدى لأبى البركات فى مجال الفلسفة الطبيعية ، ونعنى بها : الحركة والمكان والزمان، وهى أعراض العلم الطبيعى كما ذكر أبو البركات .

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٥ .
(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٦ .

الحركة :

تعرف الحركة فى فلسفة أرسطو بأنها : كمال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة[1] » وقد قام هذا التعريف فى وجه التعريف القديم الذى عرفت به الحركة بأنها : «الخروج من القوة إلىالفعل فى الزمان » ، وقد علل أرسطو عدوله عن هذا التعريف بأن فيه دورا باطلا ، لأنه أخذ مفهوم الزمان فى تعريف الحركة ، بينما مفهوم الحركة مأخوذ فى تعريف الزمان ، لأنه مقدار الحركه ، وقد دافعت المشائية من بعده عن هذا التعريف ، وبخاصة لدى تلميذه المخلص « ابن سينا[2] » .

ولكن أبا البركات يؤثر تعريف الحركة كما قرره القدماء ، ولم يعبأ بالإشكال المنطقى الذى أخذه أرسطو على تعريفهم ، وقد اعتمد فى هذا على ماقرره فى منهجه من اللجوء إلى الأفكار العامة السائدة فى مواجهة القضايا التى لا يرتضيها ، وقد نبه أحد الباحثين[3] إلى أن البغدادى لم يكن موفقا فى هذا المقام ، فقد كان يكفيه معارضة التعريف الأرسطى على أساس تصوره للزمان ، ذلك لأنه يقرر أن الزمان هو « مقدار الوجود » لا مقدار الحركة كما قرره أرسطو وأتباعه ، وبهذا لايقع التعريف فى الدور المنطقى الذى كان سببا فى رفضه من قبل من عارضهم .

مقومات الحركة :

يقرر أبو البركات أن بداية الأذهان تعتقد بوجود الحركه بشهادة

---

(١) الطبيعة ج ١ ص ١٦٨ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى .
(٢) الشفاء . الطبيعيات ص ٧٥ .
(٣) د . أحمد الطيب . موقف أبى البركات من الفلسفة المشائية ص ٥٤ .

الحس ، وتراها معنى مقابلا للسكون ، والإنسان قد يرى الشيء في مكان مرة وقد يجده في مكان آخر مرة أخرى ، فهذا الشيء لا محالة قد تحرك وقد وجدت فيه الحركة، فتكون الحركة حينئذ أمراً وجوديا .

ولكن على أي نحو يكون هذا الوجود ؟ هل هو الوجود الذهني فقط ، أو الذهني والخارجي معا ؟ والحق أن الإجابة على هذا السؤال ليست بالأمر اليسير ، ذلك لأن الحس وإن كان يشهد بوجود الحركة وجودا خارجيا إلا أنه عند تحليلها بغية الوصول إلى مقوماتها الأساسية التي تقرر وجودها الخارجي ، لا نصادف إلا أمورا عدمية ، ويستحيل في نظر العقل أن تكون مقومات الشيء الوجودي أمورا عدمية ، ومتى انتفت المقومات الوجودية للحركة ، فليس لها بعد ذلك من الوجود إلا المعنى الذهني فقط .

وأبو البركات نفسه يستشعر الإشكال المترتب على القـــول بالوجود الخارجي للحركة ، كما تصوره العقل ، أخذا من ظاهر العبارات التي تدل على المعاني ، وكما تصور المشائيون ، لذا نراه يقول: «إن الموجود من الحركة المكانية التي كلامنا فيها ، إما أن تكون مماسة الجسم للجسم الذي تحرك عنه أو زواله عن مماسته أو حصول المماسة الأخرى للجسم الذي تحرك إليه ، أو مجموع الحصول والزوال والمماسة الأولى معا ، والمماسة الأولى أو الأخرى كل واحدة بانفرادها لا تكون هي الحركة ، وإلا لم يكن بين الحركة والسكون فرق ولم تكن الحركة مقابلة للسكون .. وأما الزوال عن المماسة فهو عدم ، وليس هو معنى وجوديا ، فإن كان هو الحركة كانت الحركة عدما لاشيئا موجودا ، اللهم إلا أن يوجد الزوال من حيث هو مماسة أخرى والمماسة الأخرى قد كانت كالأولى في أنها ليست حركة ، ومجموع المماسة الأولى والثانية والزوال عن الأولى إن كان هو الحركة فليست الحركة

شيئا موجودا حاصلا ، فإن الحصول لا يوجد مع الزوال ، فالماسة الأولى مع الزوال معدومة والزوال فى نفسه معنى عدمى ، والماسة الثانية الحاصلة هى سكون ، فكيف يكون مجموع العدم والمعنى العدمى شيئا موجودا[١] ؟ »

والمشائيون المتأخرون — وعلى رأسهم ابن سينا — قد حاولوا التخلص من هذا الإشكال بالتفرقة بين معنيين للحركة، أحدهما : حركة بالمعنى القطعى ، والثانى حركة بالمعنى التوسطى ، والحركة بالمعنى الأول غير موجودة إلا فى الذهن ، وبالمعنى الثانى موجودة فى الذهن والخارج معا ، ويعنون بالأولى ، أنها الحركة المكانية منظورا إليها باعتبارها أمراً متصلا وممتدا بين مبدأ الحركة ونهايتها ، وهذه الحركة نتعرف عليها عندما نتصور العلاقة بين الجسم المتحرك وبين حصوله فى المكانين اللذين تحرك بينهما ، والحركة بهذا المفهوم القطعى لا تحصل للجسم المتحرك وهو لا يزال متلبسا بالحركة بين المكانين لأن الذهن ينظر إليها باعتبارها كلا ممتدا ، وما لم يصل الجسم المتحرك إلى المنتهى لا يتحقق للحركة كل ممتد ، فإذا وصل إلى النهاية بطلت هذه الحركة الممتدة ، وأصبحت أمراً غير موجود ، ومن ثم كان الذهن وحده هو موطن هذه الحركة القطعية[٢] .

وابن سينا قد صرح بهذا التقسيم لمعنى الحركة فى كتابه « الشفاء » ليحل الأشكال الذى ذكرناه آنفا ، ويسمى هذا النوع بالحركة المعقولة ، يعنى : مالا وجود لها إلا فى العقل ، فى مقابلة الحركة التوسطية التى لها وجود فى العقل والخارج معا ويفسرها بأنها الحركة التى يكون فيها الجسم متوسطا بين نقطتى البداية والنهاية ، وهو هنا يلاحظ الزمان على وجه التفصيل

(١) المعتبر ج ٢ ص ٣٠ ، ٣١ .
(٢) د . أحمد الطيب . موقف أبو البركات من الفلسفة المشائية ص ٩٨ .

فى مفهوم الحركة التوسطية ، فالجسم المتحرك فى قطعة للسافة بين المبدأ والمنتهى ، يوجد فى أجزاء هذه المسافة بحيث يكون فى كل آن من زمان الحركة فى حد معين من حدود المسافة ، لم يكن فيه قبل هذا الآن ، ولا يمكن أن يستقر فيه أيضا بعد الآن نفسه ولو فرضنا وجوده فى هذا الحد قبل هذا المفروض أو بعده لأصبح الجسم ساكنا فى هذا الحد نفسه فى حين أنه متحرك ، ومتنقل من حد إلى حد ، وفى آن بعد آن ، وهذه المحصولات المتتالية فى حدود المسافة المتحدة فى آنات زمان الحركة ، حين نقتطع منها حصولا واحدا نرصده يظهر لنا وجود الحركة المتوسطية وجودا خارجيا[1] » .

وأعتقد أن ابن سينا فى هذا المقام لم يكن موفقا حين عمد إلى هذه التفرقة بين معنى الحركة ، لأنها تفرقة ذهنية لا وجودية ، ويظل الإشكال الذى يقف فى وجه الحركة بالمعنى الوجودى قائما ، ولذا كان موقف أبى البركات من هذه المسألة أولى من موقف ابن سينا ، لقد تفطن إلى أمر هام جدا كى يخرج به من هذا الإشكال ، هو المغايرة القائمة بين وقت وجود الحركة بوجود مقوماتها ، وبين حكمنا عليها ، إن الحكم على الأشياء فرع عن تصورها . وهذا التصور لم يتحقق إلا بناء على وجود خارجى للشىء المتصور يكون منزعا له ، وإلا كان الأمر مجرد تخيل لا حقيقة له ، والحس هنا له دوره البارز كأداة المعرفة ، وهو يجزم قطعا بوجود الحركة وجودا خارجيا ، ويلتفت أبو البركات هنا إلى ما يمكن أن يسمى بالخداع اللغوى فيما توحى به بعض الألفاظ ويقلب المسألة على وجه يدل على براعته فى التخريج ، لأن أساس الإشكال — وهو أن مقومات الحركة قائمة بين الماضى والزوال ،

(١) نفس المصدر ، وابن سينا : الشفاء . الطبيعيات ص ٣٦ .

والأولى تعنى السكون ، والثانى يعنى العدم وكلاهما غير داخل فى مفهوم الحركة بالمعنى الوجودى ويمكن أن ينظر إليها باعتبار آخر يقره العقل ، فالماسة الأولى بين الجسم المتحرك ومكانه قد كان لها وجود عند وقوع الحركة وإن لم يكن هذا الوجود ثابتا ومستقراً عند الحكم عليها ، والماسة الأخيرة موجودة بالفعل ، لأنها ليست شيئا فوق استقرار الجسم المتحرك على آخر نقطة فى الجسم المتحرك عليه ، وبين المماسة الأولى والأخيرة ، مماسات زائلة ، ومفهوم الزوال وإن كان أمر عدميا إلا أنه أتى بعد أمر حصولى ، ويعبر عنه أبو البركات بالحصول السالف[1] ، وإذن فلكل شىء من مقومات الحركة وجود لا محالة ، ولكنه وجود غير قار ، كما أنه لا يمكن أن يجامع وجود مقوم وجود مقوم آخر ، بل كلها تحصل على التقضى والتتابع ، وهذا مما تقتضيه طبيعة الحركة .

إن الحركة والسكون من المتقابلات التى لا وسط بينها ، فإذا سلبنا الوجود عن المماسة الأولى ، فلا يفهم منه حينئذ إلا الحركة ، وإذا أثبتنا الوجود للمماسة الأخيرة ، فلا يفهم منه إلا السكون الذى يعقب الحركة ، وإذن فيمقتضى وجود المبدأ والمنتهى توجد الحركة قطعا وجود ذهنيا وخارجيا معا .

ويلاحظ أن مفهوم « الوجود » قد ساعد على تصور أن مقومات الحركة أمور عدمية ، لأن ظاهره يوحى بالاستقرار والثبات ، وهذا ما يخالف مفهوم الحركة تماما ، لذا رأينا أبا البركات يميز بين الوجود القار والوجود الغير القار ، الذى يحصل على سبيل التعاقب والتبدل . يقول فى ذلك : « فعلى هذا الوجه يقال فى الحركة إنها موجودة ، وكل مستمر الوجود والتقضى مع الحركة ، فبهذا المفهوم أيضا يقال له موجود ، ومفهوم ذلك فيها غير مفهومه

(١) المعتبر ج ٢ ص ٣٢ .

فى السماء والأرض وغيرهما من الموجودات ، وما لها من الصفات القارة الوجود[١] » .

وأبو البركات فى هذا المقام يستعمل منهج استصحاب الواقع حين نحكم على الأشياء ، فالصفات التى تكون للشيء فى نفسه ، يمكن الالتفات إليها حين نحكم على هذا الشيء ، حتى وإن كانت قد زالت وقت هذا الحكم ، لأننا ننظر إليها من منظور وجودها فى ذاتها للشيء حين ندركه لا حين نحكم عليه . يقول فى ذلك : « فإن الأمر يوجد أولا فندركه ، وندركه فنحكم عليه ، ومهما تكرر الإدراك تكرر الحكم، وتكرر الإدراك ما يكرر الوجود ، فلا يؤثر استمرار التقضى مع استمرار الوجود فى حكمنا بالوجود ، ولو كان الأمر عندما نحكم عليه بذلك معدوما[٢] » .

ويتابع أبو البركات هنا تدقيقاته ، فيقرر أن هناك فرقا بين « الوجود » بمعنى مطلق الوجود ، وبين الوجود بمعنى الاستمرار والاستقرار ، والحركة موجودة بالمعنى الأول وليست موجودة بالمعنى الثانى ، وإذن فمفهوم لفظ الوجود ليس جنسا لأنواع الموجودات ، تتساوى أفراده فى الماهية ، وإنما هو من قبيل الأسماء المشتركة التى تقال على مفاهيم مختلفة ، وقد قرر المعلم الأول ذلك ، وعلى هذا فمن نفى الوجود عن الحركة من المتقدمين ، فإنما عنى به : الوجود المستمر ، لا مطلق الوجود ، وهذا غاية فى التحقيق[١] .

علة الحركة

علة الحركة فى الأجسام الطبيعية قوة خارجة عنها ، عند المحققين من

---

(١) نفس المصدر .
(٢) نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر .

الفلاسفة والعلماء على السواء ، وفى هذا رد على أولئك الماديين الذين يحاولون تفسير حركة الأجسام تفسيرا يتفق مع المنطلقات الأساسية لمذهبهم ، لأنهم يرون أن الحركة صفة أساسية للمادة ، وأن المـــادة حركة ، وقد تخيل ديمقريطس زعيم الاتجاه المادى أن الذرات التى يتكون منها العالم ، تدفعها حركة ذاتية خالدة[1] . وهذه دعاوى لا تثبت أمام الجدل العلمى ، كما لا تثبت أمام نظريات العلم الصحيحة .

وفى تفسير الحركة واتصال المحرك بالمتحرك تطالعنا النظرية الأفلاطونية والنظرية الأرسطية والنظرية المشائية السينوية ، وهى على الترتيب : نظرية التعاقب — نظرية الوسط — نظرية الميل القسرى ، ولن نتوسع هنا فى تفسير النظريتين الأولى والثانية ، وإنما سنبين الثالثة لنرى موقف أبى البركات منها . وهذه النظرية من الناحية التاريخية يمكن أن يصعد بها من ابن سينا إلى يحيى النحوى . مرورا بالفارابى ومعناها : « أن المحرك يفيد المتحرك قوة محركة تثبت فيه مدة من الزمان ، تكون متصلة به أثناء الحركة » وكلما قل تأثير هذه القوة قلت الحركة تبعا لذلك ، حتى تتلاشى بانقضاء قوة الدفع ، يساعد على ذلك مصادمات الهواء ، وهذا الميل الطبيعى الكامن فى الأجسام إلى السكون ، الذى هو ضد الحركة ، ذلك الميل الذى يشتد كلما ضعفت قوة الدفع ، حتى يصل إلى حالة يتغلب فيها على هذه القوة فيسكن الجسم .

إن هذه النظرية تعارض النظرية الأرسطية التى تفسر الحركة بوجود « الوسط » الذى يحل محل القاذف حتى تحدث الحركة ، كى يبرر بذلك

(١) أصول الفلسفة الماركسية ، الترجمة العربية ص ٢٢٤ .

اتصال الحركة بملتها ، وههنا يستبين لنا أن المشائية الإسلامية قد خالفت أستاذها « أرسطو » مخالفة جوهرية ، وإن كانت فى النهاية لم تتحرر من التأثر ببعض الشراح المتقدمين ، وهو « يحيى النحوى » كما أشرنا .

وعلى الرغم من أن ابن سينا قد آثر هذه النظرية على نظرية أستاذه « أرسطو » إلا أنه قد عاود الميل إليها حين أراد تعليل ضعف الميل القسرى [1] ، فكان مترددا بين هذه وتلك ، ذلك لأنه فسر ضعف الميل القسرى بوجود الوسط المضاد (كالهواء) مثلا . ويبدو أنه قرر هذا ، لأنه لا يؤمن بفكرة وجود الخلاء .

لكن أبا البركات لا يرضى هذا التفسير لضعف حركة المقذوف ، ويقرر أن البعد المتدرج عن القاذف هو السبب فى ضعفها ، ويضرب صفحا عما سوى ذلك من التفسيرات ، يقول فى ذلك : « وأما لم تبطل فلبعدها عن علتها يستولى البطلان عليها ويستحيل فى زمان ، كما حدثت فى زمان ، وتعين على بطلانها مقاومة ما يخرقه لها ، ولذلك تراها تضعف فى يوم الريح أسرع ، إذا كانت معارضة أو فى مقابلها ، وفى الماء تبطل أسرع منها فى الهواء [2] » .

والنظرة الدقيقة إلى ما ذهب إليه أبو البركات تريفا أنه لم يستطيع التخلص من الاعتراف بالوسط الذى يضاد الميل القسرى ، وإن ألبس ذلك مظهرا معاونا لا مستقلا ، وعبارته التى نقلناها سلفا تقول : « وتعين على بطلانها مقاومة ما يخرقه لها » وهو فى نفس الوقت يعلل أن التفاوت فى انقضاء هذا الميل القسرى ، يرجع إلى سرعة الريح أو ضعفه إذا كان الوسط هو الهواء ، كما أن بطلانه يكون أسرع فى الماء منه فى الهواء .

---

(١) الشفاء الطبيعيات ص ١٤٩

(٢) المعتبر ج ٢ ص ١١٤ ، ١١٥ .

أليس فى كل هذا دليل على أن أبا البركات لم يكن موفقا فى نقده للمشائية فى هذه المسألة ، وأن ظاهر كلامه أدى إلى ذلك ، وأن موقف ابن سينا فى هذا المقام كان أحق منه بالقبول ، ويؤيد ذلك أن نظرية القصور الذاتى فى الطبيعة تتفق تماماً مع ماذهب إليه .

وإذا كان أبو البركات يؤثر التعليل الذى ذكرناه ، كى يتفق ذلك مع مذهبه فى الاعتقاد بأن الخلاء أمر موجود ، فإن أساس هذا الاعتقاد هو عمل القوة الوهمية ، ولها فى منهجه أثر كبير ، وتغدو المسألة حينئذ : معارضة فكرة أو نظرية مؤسسة على العقل والواقع بفكرة قائمة على الوهم ، يؤيد ذلك أن الأدلة التى قدمتها المشائية على بطلان الخلاء وبالضرورة بطلان الحركة فيه من القوة بحيث لا يمكن نقضها ، إذ لو صح وجود الحركة فى الخلاء ، لما أمكن توقف الجسم المتحرك ، وبما أن ذلك يخالف الواقع ، فقد دل هذا على أن القول بالخلاء ممتنع .

احكام الحركة

يندرج تحت هذا العنوان عدة مباحث ، هى : وحدة الحركة، وتكثرها — مقاييس الحركة من حيث السرعة والبطء — تقابل الحركات — تقابل الحركة والسكون ، وقد وفى ابن سينا هذه المباحث بالشرح والتحليل[1] ، بحيث لا تخرج فى مجموعها عن الاتجاه المشائى الذى يحرص عليه .

ولن نستطيع أن نتعرض لكل هذه المباحث ، خشية التطويل، ولكنا

(١) د . محمد عاطف العراقى . الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢١٨ .

سنتناول المبحث الأول منها ، لنرى رأى أبى البركات فيه ، وما عسى أن يكون لديه من جدة وطرافة .

يشير أبو البركات فى أول هذا المبحث إلى التلازم بين مباحث الحركة والزمان والمكان ، ذلك لأن الجسم المتحرك لابد له من مكان يتحرك فيه (المسافة) وزمان هو مدة الحركة . ويقرر أن الحركة الواحدة بالعدد ، هى التى تكون لمتحرك واحد فى مسافة واحدة فى زمان واحد ، فلا تقطع لسكون ، بل تتصل باتصال الزمان الواحد المحدد ، فإن كثر المتحركون فى زمن واحد فلا يمكن أن تكون حركتهم فى مسافة واحدة فى ذلك الزمان بعينه ، بل تتعدد المسافات تبعا لتعدد الأجسام المتحركة وبالتالى تتعدد الحركات ، وأما إذا كان التكثر فى الأزمنة فلا يوجب التكثر فى الحركة إذا كانت هذه الأزمنة متصلة ، كالجسم الذى يتحرك فى مسافة واحدة ليلا ونهارا . فتكثر الزمان مع اتصاله لا يؤثر فى وحدة الحركة ، ومعنى هذا أن اتصال الزمان أو عدمه هو المؤثر فى وحدة الحركة أو تكثرها . وأما إن كانت المسافات كثيرة غير متصلة بحيث يقطع بين الحركتين سكون فليست الحركة حينئذ واحدة. أما إذا كانت كثيرة ومتصلة اتصالا لا يحدث سكونا بين الحركتين ، فالحركة حينئذ تكون واحدة من جهة وحدة المسافات بالاتصال ، وكثيرة من جهة تكثر المسافات ، لكن تكثرها والحالة هذه تكون عرضية لا حقيقية[1] .

وهذا الكلام لا يخرج فى مضمونه عما قررته المشائية[2] ، ويبدو أن

(١) المعتبر ج ٢ ص ٩٤ .

(٢) ابن سينا : الشفاء . الطبيعيات ص ١٢٣ ، وأنظر ايضا : د . محمد عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢١٩ .

طبيعة هذه القضية لا تحتمل اجتهادا من مفكر مستقل النظر والرأى كأبى البركات. لكن هناك مسألة أخرى تتصل بهذا المبحث، لفيلسوفنا فيها رأى يخالف ماذهبت إليه المشائية، وهى مسألة: «مابين الحركتين المتماكستين لمتحرك واحد» ترى!! هل يمكن أن يفصل بينهما بالسكون؟ أو أنهما متصلتان وليس بينهما انقطاع وتوقف؟ بالشق الأول من الترديد قالت المشائية، وبالشق الثانى قال أفلاطون ومن شايعه، وأبو البركات قد آثر الموقف الأفلاطونى، معارضا الاتجاه المشائى، وقد خصص لهذه المسألة، الفصل الرابع والعشرين من قسم الطبيعيات فى كتابه «المعتبر» بل إن عنوان هذا الفصل يوحى بشىء من الحدة فى موقف أبى البركات تجاه من خالفهم، إذ نراه يقول: الفصل الرابع والعشرون، فى النظر فيما قيل من أن بين كل حركتين متضادتين سكونا وإبطال الباطل وتحقيق الحق وينقل هنا قول أفلاطون «بأن من توهم أن بين حركة الحجر علوا المستكرهة بالتحليق وبين انحطاط، وقفة فقد أخطأ، وإنما تضعف القوة المستكرهة له، وتقوى قوة ثقله، فتصغر الحركة، وتخفى حركته على الطرف فيتوهم أنه ساكن (1)» ويقرر أبو البركات هنا هذا الرأى، فيبين أن ضعف القوة المستكرهة (الميل القسرى) وقوة ثقل الجسم المتحرك (الميل الطبيعى) يؤديان إلى ضعف الحركة ضعفا تدريجيا، حتى إذا وصل الجسم المتحرك إلى نهاية المسافة، يتوهم أنه ساكن، والواقع أنه ليس كذلك. ويقرر أيضا أن أرسطو لم يقدم حجة على مذهبه، وهذا الكلام حق، فقد رجعت إلى كتاب الطبيعة (2)، لأرسطو، فلم أعثر عنده على أثر لهذه المسألة، وعلى هذه فجميع الأدلة التى

---

(1) المعتبر جـ ٢ ص ٩٤.

(٢) الترجمة العربية جـ ١ المقالة الثالثة ص ١٦٥ وما بعدها تحقيق د. عبد الرحمن بدوى

ساقها ابن سينا فى هذا المقام ، ليست إلا تمحلا فى نظر أبو البركات لنصرة قول لم يقم عليه الدليل .

وليس أمامنا إلا إيراد بعض الأدلة التى أدلى بها ابن سينا تدعيما لرأى أرسطو فى هذه المسألة وكيف فندها أبو البركات حرصا على مذهبه ، ثم الاحتكام بعد ذلك إلى العقل والمنطق لنرى أى الرأيين أولى بالقبول .

أدلة ابن سينا : ساق ابن سينا عدة أدلة ، نذكر منها دليلين هما :

الأول : لو أمكن اتصال الحركة الصاعدة للجسم المتحرك بالحركة الهابطة لنفس الجسم اتصالا حقيقيا ، بحيث لا يتصور بينهما سكون ، لأمكن أن تنشأ من حركتى الصعود والهبوط حركة واحدة، لأن الاتصال هو مناط الوحدة فى الحركة ، والقول بأن الحركتين المتضادتين حركة واحدة قول ظاهر البطلان(١) .

الثانى : أن الشىء الواحد لا يصح أن يكون مماسا بالفعل لغاية ما ، ومباينا لها فى نفس الآن بل لابد أن تكون المماسة والمباينة فى آنين ، وإذا كان بين كل آنين زمان فقد دل ذلك على أن هذا الزمان الفاصل بين آنى انتهاء الحركة الصاعدة وبداية الحركة الهابطة هو زمان سكون الجسم المتحرك(٢) .

---

(١) الشفاء . الطبيعيات ص ١٣٩ والمعتبر ج ٢ ص ٩٤ ، ٩٥ وأنظر أيضا : د . أحمد الطيب : موقف أبى البركات البغدادى من المشائية ص ١٢٣ .
(٢) نفس المصدر .

تفنيد أبي البركات لهذين الدليلين :

ويرد أبو البركات الدليل الأول بدعوى أن تكثر الحركات قد يكون تكثرا غير حقيقي ، بل باعتبارات مختلفة ، ومتى كان الأمر كذلك فلا معنى لأن يقال إن السبب في تكثرها راجع إلى حصول السكون بينها ، واختلاف جهة الحركة في المثال الذي معنا ـ الجهة الصاعدة والجهة الهابطة ـ في حركة الجسم الواحد ، هو الذي كثرها فهي من هذه الناحية كثيرة ، بهذا الاعتبار وفي مذهبه أن نقطة النهاية للحركة الصاعدة هي نفسها نقطة البداية للحركة الهابطة ، ولا يفصل بينهما سكون ألبتة . وهذه النقطة الأخيرة ـ وهي أن نقطة نهاية الحركة الأولى ، هي نقطة بداية الحركة الثانية ـ هي الرد الحاسم في نظره على الدليل الثاني ، وإذن فمذهبه واضح في رفض أن يكون بين الحركتين المتعاكستين سكون [1] .

وفي تقديري أن مبنى الرد على هذين الدليلين غير مسلم من الناحية الواقعية والعقلية أيضا ، لأن اعتبار نقطة نهاية الحركة الأولى هي مبدأ بداية الحركة الثانية لا يحدث واقعا ، وتصورا .

إن الواقع والعقل معا يجزمان بأن بين النهاية الأولى والبداية الثانية فاصلا حقيقيا وإن لم نستطع قياسه ، وأبو البركات نفسه قد اعترف بأن اختلاف جهة الصعود وجهة الهبوط يكثر الحركة ولو عرضا ، وإذا كان الأمر كذلك فالعقل يجزم بأن التكثر ناشئ عن وجود سكون بين الحركات ، وإلا كانت حركة واحدة .

---

(١) المعتبر ج ٢ ص ٩٨ .

وإذا كان تفنيد أبي البركات لهذين الدليلين فيه نظر كما ذكرنا ، فما دليله هو الذي تدعمه على صحة ماذهب إليه ؟ إنه هنا يسوق حجة ينسبها إلى نفاة السكون بين الحركتين قبله ، ويرتضيها حجة له ، بل ويعتبرها فاصلة في هذه المسألة ، يقول في ذلك : « وأما الذين لا يوجبونه — السكون بين الحركتين — فإنهم قالوا : إن هذا لا يلزم ، لأنا لوفرضنا حجرا عظيما هبط من علو ، كالرحى — مثلا — فلاقى في طريقه مدرة صغيرة ، مثل نواة تمرة ، أتراه كان يعيدها هابطة معه حيث يلاقاها ويمنع سكونها قبل حركتها الهابطة ، أو كانت هي عند لقائها له توقفه ، فتسكون نواة التمرة قد أوقفت حجر الرحى العظيم ، ومنعته عن حركته زمانا وذلك مستحيل في قوتها[1] »

ولاشك أن هذه الحجة — إذا سلمت — تطيح بكل ماقدمته المشائية من أدلة ، ولكن كيف يسلم بصحتها المشائيون — وبخاصة ابن سينا — وأمام إمكانية تفنيدها ، إن هذه الحجة قد عثلت أمام ابن سينا كعقبة في سبيل سلامة المذهب المشائي قبل أن يعتنقها أبو البركات ، ولم يجد عناء ولا مشقة في ردها ، إنه يقرر ردها بإحدى صورتين :

الأولى : أن يكون الهواء المندفع أمام الرحى قد أوقف النواة عن تمام صعودها ، قبل أن يحدث بينهما ملامسة ، فيكون هذا التوقف في الهواء سكونا لا محالة .

الثانية : ليس من قبيل المستحيل ، توقف الرحى — مع كبرها — أمام النواة بصرف النظر عن مدة وقت هذا التوقف وإدراكنا له ، وإن كان ذلك شنيعا من حيث التصور[2]

---

(١) المعتبر ج ٢ ص ٩٧ ، ٩٨ .
(٢) الشفاء : الطبيعيات ص ١٣٩ .

وابن سينا يبنى تمسكه بالسكون بين الحركتين ، على المفارقة الطبيعية بين الميلين فى الحركتين المتعاكستين ، صعودا وهبوطا ، إذ الميل فى الأولى قسرى ، وفى الثانية ، طبيعى ، ولا يمكن اجتماع هذين الميلين فى حركة واحدة(١) .

ولم يسلم أبو البركات بصحة هذا الكلام ، بل يرى أن الميلين موجودان فى الجسم الواحد ، وأنهما لا يحدثان حركتين متضادتين يفصل بينهما بسكون كما تقرر المشائية ، وإنما يكون الميل كامنا فى نفس الجسم حالة خضوعه للميل القسرى ، وكلما ضعف هذا قوى ذاك ، حتى إذا انتهى الأول كان الثانى على إثره دون فاصل بينهما ، ويضرب مثلا فى شكل حجة تضاف إلى ما تقدم بالجسمين المختلفين فى الحجم إذا دفعا إلى أعلا فى وسط متحد الكثافة ، وبقوة واحدة ، فإن الأكبر منهما سيكون أبطأ صعودا وأسرع هبوطا ، ولا يمكن أن تكون علة ذلك إلا اختلاف الميلين ، وعلى هذا فالميل الطبيعى موجود مع الميل القسرى ، يحل محله على التعاقب الذى لا يتصور بين درجاته سكون(٢) .

ولسنا فى حل من القول بأن الأدلة هنا متكافئة ، لأن موقف أبى البركات أقرب إلى الروح العلمية التجريبية من موقف المشائية ، وليست المسألة فى النهاية مسألة أدلة نظرية تقام على القضية موضوع الدراسة والبحث ، ولكنه التطور العلمى الذى يأخذ بالملاحظة والتجربة منهجا له . ولقد أثبت هذا التطور صحة موقف أبى البركات ، حين تعرض لمشكلة تتصل بهذه

(١) نفس المصدر ص ١٤١
(٢) المعتبر ج٢ ص ١٠٠

المسألة التى بين أيدينا ، وأعنى بها : التعليل العلمى الحقيقى للزيادة المطردة فى سرعة الأجسام عند هبوطها ، وعكس ذلك عند صعودها . إنه هنا يقرر ما تقرر بعد ذلك على يد « اسحق نيوتن » فى القرن الثامن عشر ، فى قانون الجاذبية الأرضية ، إن للشائية تعلل هذه الظاهرة إما بالزيادة التى تحدث فى وزن الجسم الهابط كلما أقترب من الأرض — كما يرى أرسطو — وإما بزيادة رقة الهواء كلما قرب من الأرض ، الأمر الذى يساعد الجسم على السرعة المطردة فى الهبوط كما قرر الشراح ، أما أبو البركات فإنه علل ذلك ، بالقول بالتعاكس بين الميل القسرى والميل الطبيعى ، وقد أدى هذا الموقف العلمى إلى القول بأن أبا البركات قد ألغى القانون الأساسى فى علم الديناميكا القديم ، وأنه قد وضع أساس القانون الرئيسى فى الديناميكا الحديثة ، وهذا ماقرره العلامة « بينيس » فى مقاله عن أبى البركات ، فى دائرة المعارف الإسلامية[1] .

---

(١) المجلد الأول ٤٢٧

المكان :

إن ما قدمه أبو البركات من معارضة المشائية في مشكلة المكان لا يقل عما رأيناه في مشكلة الحركة إن لم يتجاوزه ، بل يمكن القول بأنه هنا كان أكثر تشبثا بهذه المعارضة ، ويظهر ذلك للدارس عندما يرى وقوفه عند القول بالخلاء الذى ترفضه المشائية ، وكذا إقراره باللانهاية في المكان .

وأول مسألة تظهر فيها هذه المعارضة ، هى : تصوره لمفهوم « المكان » على معنى مخالف لتصور المشائية ، فبينما نرى أرسطو يقرر أن المكان هو : نهاية الجسم المحيط (الحاوى) التى تماس نهاية الجسم (المحوى) ، وقد فسره الشراح بأنه : السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى[١] ، نرى أبا البركات يفسره بنفس المفهوم الأفلاطونى ، وهو : « الباطن من الحاوى بأسره ، الذى يمتلىء بما يملؤه ، ويخلو مما يخلو منه فيبقى خلاء [٢] » وهذا التصور — كما نرى — مرادف لمعنى الخلاء ، لأنه لا يعدو أكثر من أن يكون : الفراغ الذى يمكن أن يملأ ، إنه ليس سطحا تتلامس عنده نهاية الجسم الحاوى والمحوى ، بل هو ذلك العمق والفراغ القابل للملاء .

ويلاحظ أن الاتجاه الأفلاطونى فى تصوره المكان الذى تمثله أبو البركات ، قد تأسس على القول بالخلاء الذى ليس له مكان فى الفلسفة المشائية ، ولا غرابة حينئذ أن تستوقف مشكلة الخلاء نظر أبى البركات ، أكثر مما تستوقفه مشكلة المكان ذاتها ، وكانت المعركة بينه وبين المشائية

---

(١) ابن سينا : الشفاء الطبيعيات ص ٦٢

(٢) المعتبر ج ٢ ص ٤٤

فى الأدلة التى ساقوها على أنكار الخلاء ، كما يلاحظ أيضا أن الخلاف بين أصحاب هذين الاتجاهين، يرجع إلى تصور كل منهما لمفهوم الجسم، بالإضافة إلى اختلافهم فى تصور المكان ، فقد رأينا أن المشائية لا تتصور المكان إلا فى صورة مادية — نقطة الإلتقاء بين الجسمين الحاوى والمحوى — كما أن الجسم عندهم كذلك ، إذ أنه ذو الأبعاد المادية من طول وعرض وعمق ، لهذا رأينا عندهم ذلك التلازم المادى بين المكان والجسم ، وإذن فلا تصور عندهم لمكان غير مادى هو « الخلاء » .

وأبو البركات يرى أن إدراك المكان المجرد عن الأبعاد المادية ، الخالى عن المتمكن ، أمر تفرضه الفطرة والبداهة[1] . وإذا كان مفهوم كل من الجسم والمكان مختلفا بين الاتجاهين — كما رأينا — فهل يجوز لنا القول بأن الخلاف بينهما لا يعدو أن يكون خلافا فى التصور والفهم ؟ الحق أن الأمر كذلك . وإذن فاستدراكات أبى البركات على أدلة أصحاب الاتجاه المشائى ، يمكن أن يرد عليها بنفس المنطق .

ولكن هذا القول لا يعفينا من الاعتراف بما لتصور أبى البركات من جدة وطرافة ، إنه لم يكن تصورا ساذجا سطحيا ، بل أقيم على أسس منطقية ، لعل أظهرها ذلك الإشكال المنطقى الذى لمسه فى بعض أدلة خصومه على بطلان الخلاء ، وهو إشكال يزعزع قيمة هذا الدليل ، وإذا صح قيام هذا الإشكال فى وجه استدلالهم أخذا من كلامهم ، فقد ثبت صحة ماذهب إليه .

إن المشائية عندما تصورت الجسم ، إنما تصورته على وجه ينفى وجود الأبعاد اللاجسمية . وفى هذا إثبات مفهوم ببطلان مفهوم آخر ، وبصور

---

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٠

أبو البركات موقفهم على هذا الشكل : فكأنهم قالوا : « إن كان خلاء موجودا فهو جسم والجسم ليس بخلاء فان كان خلاء موجودا فليس بخلاء » ويبين فساد هذا الدليل من جهة الحد الأوسط ، وهو الجسم ، المأخوذ تاليا في الشرطية وموضوعا في الحملية بمفهومين مختلفين أما في الشرطية فبمعنى الطويل العريض العميق ، وأما في الحملية فبمعنى المحسوس الملموس وهذا لاينتج على الحقيقة شيئا ، لأن حده الأوسط ليس بواحد في المقدمتين[1] » .

وقد كان يكفي هذا من أبي البركات ، بعد أن بين أن المشائية تتحكم حين تصور الأشياء ولكن !! أنى له ذلك وقد أخذ على عاتقه منازلتها في كل مسألة لا تتفق مع مذهبه ، لذا نراه يرفض فكرة التداخل التي رتبت عليها إنكار الخلاء ، كما يرد أيضا استحالة الحركة في الخلاء ، كما تصوره المشائيون . ويفند جميع الأدلة العملية التي ساقوها في هذا المقام .

ولنا أن نتساءل مع الرازي[2] (محمد بن زكريا) — وهو تساؤل لاشك أن أبا البركات قد أدركه — لو فرض أن الله قد أخرج من هذا العالم شيئا (تفاحة مثلا) فماذا نقول على المكان الذي كانت تشغله ؟ إن قلنا بأنه خلاء فقد ثبت المطلوب ، وإن قلنا بإحلال الهواء محل الجسم أحراج ، فقد أدخلنا الهواء في مفهوم الأجسام الطبيعية ، وهذا غير مأخوذ في أوصاف الجسم ، بالمعنى المشائي ، وإذن لم يبق إلا الاعتراف بوجود الخلاء .

وهنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، هي: أن القائلين بوجود الخلاء موسومون — غالبا — بأنهم ماديون ملحدون طبيعيون ، فالمعلم الأول قد

---

(١) نفس المصدر

(٢) مذهب الذرة عند المسلمين ص ٤٦

عارض « لوكيب » و « ديمقريطس » فى القول بنظرية الخلاء ، وهما من أصحاب الاتجاه المادى ، الذى يرجع حركة الأشياء إلى تأثير القانون الداخلى للمادة ، ويرفض ماعداه من التفسيرات الميتافيزيقية أو الدينية ، كذلك يقرر بعض الباحثين أن أول القائلين بنظرية الخلاء فى العالم الإسلامى هو « الإيران شهرى » وأن محمد بن زكريا الرازى قد أخذ مذهبه وألبسه ثوب الإلحاد[1]، بعد هذا نقول : هل هناك علاقة بين القول بوجود الخلاء وبين الإلحاد ، وإذا صح فما نصيب أبى البركات من هذا الحكم ؟

الحق الذى أطمئن إليه أنه لا علاقة إطلاقا بين هذا وذاك ، والمسألة فى حقيقتها مسألة تصورات ذهنية وأدلة على هذه التصورات ، والسبق فيها لمن تتضح أدلته وتتناسق ولا تتعارض فى ذاتها أو مع مقدمات وأفكار طرحت قبلا . وقضية الإيمان والإلحاد قضية متعلقة ، بالقلب لا بالذهن .

هل المكان متناه أو غير متناه ؟ :

ويعتنق أبو البركات فكرة « اللاتناهى » فى المكان فى مقابلة الفكرة المشائية التى تقرر عكس ذلك ، وينازلها هنا بنفس الضراوة التى كان عليها فى مواقف سابقة ، ويتعقب أدلتها بدقة متناهية ، منطلقا من تصورات ومفاهيم تغاير تماما تصورات ومفاهيم خصومه ولعل أول هذه التصورات ، هو رفضه للفرق بين بدهيات العقل ، وعمل الوهم — وقد أشرنا إلى ذلك من قبل — وهذه مسألة لعبت دورا خطيرا فى منهج أبو البركات وسنسرد الآن دليلا من أدلة المشائية على بطلان اللاتناهى ، لنرى كيف فنده البغدادى .

(١) نفس المصدر ص ٤٦

يسوق ابن سينا فى هذا المقام برهانا أشبه ما يكون ببرهان التطبيق الذى قال به المتكلمون ، وفحواه أن التسليم باللامتناهى ـ خلاء أو ملاء ـ يؤدى إلى أن نفرضه خطا له طرفان ، أحدهما متناه من جهتنا والآخر غير متناه ، فلو تصورنا أن هذا الخط قد اقتطع منه جزء ، فإنا نتصوره بعد ذلك قد قل فى طوله عن ذى قبل ، ولو توهمنا قياس الخط فى حالتى التمام والنقصان ، وقلنا بالمساواة فى عدم التناهى له فى الحالتين ، لأدى ذلك إلى محال هو : مساواة الناقص للكامل ، ولو قلنا بعدم المساواة ، بمعنى أن الخط بعد نقصانه أصبح أقصر منه قبل ذلك ، لأدى هذا القول إلى انقلاب اللامتناهى متناهيا وهذا محال لأن المفروض أنه غير متناه ، وإذن فالقول باللامتناهى محال[1] .

ويلاحظ أبو البركات التلبيس البادى فى هذا الدليل والمغالطة فيه ، ذلك لأنه مبنى على تصورين فاسدين : تصور الحركة فى اللامتناهى ، ومصاحبة تصور التناهى لتصور الحركة ، وهما غير واردين مع الأمور اللانهائية ، لأن الحركة انتقال من مكان متناه إلى آخر مثله ، وورودها فى هذا الدليل باطل ، كما أن لازمها — وهو التناهى — باطل كذلك ، يقول فى ذلك : « .. فهى حجة مغالطية ، لأنها تتم بتحريك الخط وجره من حيث قصر حتى ينطبق على الطرف الأول ، وغير المتناهى لا يتصور له حركة ، فإن تصور له حركة ، فقد تحرك طرفه مع جملته ، فإن تما بالمد ولم يتحرك مع الجهة المقابلة لم ينفع القول ، وإن انجر من الطرف المقابل وتحرك ، فقد كان له طرف وخلا مكانه حتى نقص عن الآخر ، ولا طرف له ولا حركة له فى الطول ، فلا يتصور الوهم حركة الطرف المقطوع إلى مطابقة الطرف الغير

---

(١) الشفاء : الطبيعيات ٩٩

المقطوع ، إلا وقد تصوره متناهيا ، فتحركت نهايته الأخرى منجرة مع النهاية الأولى أو ناميا زائدا أو هو فى موضعه لم يتحرك ، فلم تثبت الحجة[1] » .

ويبدو للباحث أن أبا البركات فى هذا المقام كان صاحب موقف سلبى ، أعنى أنه اقتصر على بيان تهافت الحجج التى قدمها خصومه على بطلان « اللاتناهى » واعتبر القضية من الأوليات بحيث لا يمكن أن يقام عليها دليل ، سواء أكانت أوليتها من عمل العقل أو من عمل الوهم[2] ، ولعمل الوهم دور بارز فى منهجه كما ذكرنا .

وأعتقد أن دعوى الأولية هذه مشجب يمكن أن يعلق عليه قصور الباحث فى مثل هذه القضية ، ويظهر أن أبا البركات لم يكن مقتنعا بهذه الأولية ، لذا نراه لا ينفض يده من المسألة ، ولكن يرجىء إتمامها إلى ظروف مستقبلية سانحة له أو لغيره لكى يعاود النظر فيها ، وحسبه أنه قد مهد الطريق وأزال العاثر عن طريق من يتصدى لمثل هذه المباحث[3] .

---

(١) المعتبر ج ٢ ص ٨٥
(٢) نفس المصدر
(٣) نفس المصدر

الزمان :

مسائل الزمان والمكان والحركة ، متلازمة تمام التلازم من وجهة النظر المشائية ، ذلك لأن الزمان عندهم هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر وهى بدورها لا غنى لها عن مكان ، وفى نفس الوقت تقاس بالزمان وتقيسه ، وقد أدخل الاسكندر الأفروديسى النفس — وبخاصة النفس الفلكية — كعلة يتوقف عليها الزمان ، لأنه من حيث هو عدد ، يحتاج إلى عاد ، وهذا ماتقوم به النفس ، ومن هذا الوجه يتبين أنه لولا النفس لما وجد من الزمان المعدود إلا محله ، ثم إن المحل (المكان) يتصل بالحركة ونفس هذا الكلام يردده ابن سينا فى عيون الحكمة ، وفى طبيعيات النجاة ، كما يذكره ابن رشد فى الشرح الكبير على كتاب الطبيعة لأرسطو [١]

ولكن الأفلاطونية المحدثة ، أنكرت العلاقة الجوهرية التى جمعها أرسطو بين الزمان والحركة ؛ وقد عرف أفلوطين الزمان بأنه مدة حياة النفس ، وهو من حيث هو فى ذاته لايقع تحت العدد ، والعدد يضاف إلى الزمان بتوسط حركة الأفلاك ، وهذه الحركة لاتوجد الزمان ، ولكنها تظهره [٢] .

نحن إذن أمام إتجاهين بارزين فى تصور الزمان ، اتجاه مشائى ، والآخر أفلاطونى وأفلاطونى محدث ، وأبو البركات يختار الأخير منهما ، وليس هو الفيلسوف الأوحد الذى آثر هذا الاتجاه فى بلاد الإسلام ، بل سبقه إليه محمد بن زكريا الرازى ، كما يذكر البيرونى عنه ذلك .

---

(١) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ٥٠ ، ٥١

(٢) نفس المصدر

وغير أن مفكرنا لم يكن صور من سابقيه فيما يتعلق بالمشكلة التي نحن بصددها أو غيرها، ولكن كانت له إضافات تضعه في مصاف الفلاسفة المجددين، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

وقد يبرز هنا سؤال هام هو: لماذا آثر أبو البركات الاتجاه المناهض والمعارض للاتجاه المشائي في هذه المشكلة؟ والحق أن هذا السؤال ينسحب على كل مواقف المعارضة التي وأيناها من قبل، ونحن وإن كنا لم نثره هناك إلا أنه كان مفهوما من سياق المناقشة، التي احتوت على ملاحظاته واستدراكاته على من عارضهم، وهو الجانب الهدمي في مذهبه، ثم على آرائه الإيجابية في كل مسألة تعرض لها، وهو ما يشكل الجانب البنائي في هذا المذهب، ومن المعلوم أن الاستدراكات في مجال العلوم العقلية إنما ترجع إما: إلى خطأ في المنطلق الأساسي للأفكار والآراء التي يستدرك عليها، وإما إلى خطأ في التصور والفهم، وإما إلى ضعف الاستدلال، وقد تكون الأمور مجتمعة محل استدراك.

وللاجابة على السؤال الذي أثرناه قبلا نقول: إن نظرية المشائيين في الزمان ذات أبعاد مادية حسية، لم تتصوره إلا شيئا مرتبطا بالحركة والمكان، فما لم توجد حركة ولا مكان، فليس هناك من أثر لوجود الزمان، وأرسطو يضرب لذلك مثلا بقصة أصحاب كهف ناموا طويلا ثم استيقظوا فلم يشعروا بمدة بين لحظة نومهم ولحظة استيقاظهم، أي أنكروا أن يكون هناك زمان قد مر عليهم وهم نائمون، وكأن الزمان بالنسبة لهم سيال متدفق لم تنقطع آناته عن السير. ويقتضى من هذه القصة إلا أن فقدانهم للشعور قد

أفقدهم بالتالى الإحساس بالحركة ، والمكان وإذن فلا مناص من القول بأن أمر الزمان متوقف عليهما[١] .

ويبدو للباحث المدقق أن أرسطو فى نصه السابق ، قد أدخل الشعور كعامل مهم وحيوى فى تصور الزمان ، لأنه علل إنكارهم لامتداد الزمان أثناء نومهم بعدم شعورهم بما يجرى حولهم لعدم وجود مايثيره وهو الوجود الخارجى المتغير ، المتصور فى الحركة ، وهذا الكلام فى ظاهره يؤدى إلى الدور البارز للشعور فى تصور الأشياء كمصدر للاحساس . وهنا يلتقط أبو البركات هذا الموقف ويعمقه كثيراً ليقرر وجهة نظره فى الزمان على تصور مخالف لتصور المشائية ، فهو فى نظره أمر مقوم بالوجود ، ولا يمكن أن تؤخذ المقومات المادية من مكان وحركة فى تصوره ، من ثم نراه يقرر أن الزمان كبحث فلسفى ،هو بالميتافيزيقا ألصق منه بالفيزيقا ،ذلك لأن الوجود ولواحقه من أهم المسائل التى تبحث فى مجال ماوراء الطبيعة ، كما أنه من ناحية أخرى ذو صلة وثيقة جداً بالدراسات النفسية ، لأن للشعور دوراً بارزاً فى تصور أبى البركات لمفهوم الزمان ، كما ذكرنا .

وليس هناك أدنى توافق بين الموقفين : المشائى وموقف أبى البركات من قضية الشعور هذه ، لأنه ينظر إليها بعكس ماتنظر إليها المشائية ، فبينما يقول هؤلاء تعليلا لإنكار أصحاب الكهف مضى مدة من الزمن وهم نائمون ، بأنه لم تكن هناك حركة ولا أى شىء آخر بالنسبة لهم فلم يشعروا بشىء من ذلك كله ، يقرر أبو البركات إن فقدانهم للشعور هو الذى حملهم لا يحسون بما يجرى حولهم[٢] . وهنا يظهر أن أبا البركات من أولئك

(١) الطبيعة ج ١ ص ٤١٤ .
(٢) المعتبر ج ٢ ص ٧٣ .

المفكرين الذين يرجعون العملية المعرفية الإدراكية إلى طبيعة الذات العارفة، بغض النظر عن حقيقة الشيء المراد معرفته.

حقيقة الزمان:

تقرر المشائية فى وضوح أن الزمان ليس جوهرا، لأنه لا يقوم بنفسه وليست له ذات حاصلة، وإذن فحقيقته أنه عرض فى الحركة، ولما كانت طبيعة الأعراض عدم الثبات والاستقرار، فإنها حينئذ تكون قابلة للفساد والعدم يقول ابن سينا فى ذلك: «كيف يكون (الزمان) مما يقوم بذاته، وليس له ذات حاصلة وهو حادث فاسد[1]».

والمدقق فى هذا النص يلاحظ أن الشيخ الرئيس يفرض تصوره المشائى فى حد الزمان، ذلك التصور الذى لم يستطع أن يتخلص من النظرة المادية لمقوماته، ولو أن المشكلة قد تصورت على نحو لا مادى، لما كان هناك داع إطلاقا للتشبث بأن الزمان مما لا يقوم بذاته، وهنا تبرز أيضا نظرة المشائية الموغلة فى المادية إلى حقيقة الذوات، إن القائم بذاته فى نظرها لا يعدو أن يكون جسما «الذات الحاصلة فى تعبير ابن سينا» حتى يسلم القول بأن الزمان عرض فى الحركة، وليس أمرا قائما بذاته.

هذا التصور لحقيقة الزمان، لا يرضاه أبو البركات، إنه يتصوره جوهراً قائماً بذاته بعيداً عن الروابط المادية، ويلحظ هنا نقطة الضعف فى التصور المشائى لحقيقة الزمان، ذلك لأنهم عللوا عرضية الزمان بأنه حادث فاسد، متصرم متجدد، وهذا التعليل يفهم منه أن الجوهر ما ليس كذلك، أى أنه

(١) الشفاء. الطبيعيات، ص ٤٨

الوجود الدائم المستمر الوجود ، وهذا المفهوم يخالف تعريف الجوهر عندهم ، إذ هو القائم بنفسه » ، وإذن فقد ترتب على تعليل المشائية لعرضية الزمان ، نتائج تخالف ماتواضعوا عليه فى تصورهم لمعنى الجوهر .

وينتهى أبو البركات إلى تصور واضح لحقيقة الزمان ، إنه معنى يتصوره الذهن تصوراً أوليا ، كتصور الوجود والنفس ، وتدركه النفس إدراكاً مباشراً كإدراكها لذاتها ، دون أية مثيرات مادية من حركة الأجسام ، بل قد ترتفع الحركات كلها على اختلاف أنواعها ، وتبقى النفس شاعرة بالزمان .

ثم إن المشائية لم تستطع فى نظر أبى البركات أن تبرهن على صحة ماتذهب إليه فى حقيقة الزمان ، حين تصورته مرتبطا بالحركة ، إذ الحركات متعددة متنوعة ، والزمان معنى واحد بسيط فأى الحركات يكون عرضا لها ؟ والافتراضات الحاصلة هنا مردودة ، لأنها تؤدى إما إلى التخالف بين المماثلات فى المفهوم ، وإما إلى التحكم الذى لا مبرر له . وكل هذا ناشىء من التشبث بأخذ الحركة فى مفهوم الزمان . وإذن ففى نظره أن الزمان جوهر سيال تقع فيه الحركات كلها وقد ترتفع ، وهو موجود متصور ، فكما أن المكان موجود ، سواء وجد المتمكن أم لم يوجد ، فكذلك الزمان ، إنما هو آنات متتالية تقع فيها الأحداث وترتفع ، وهى موجودة فى كلتا الحالتين [1] .

ثم إن هناك ملحظا آخر يمكن أن يقف فى وجه التصور المشائى لحقيقة الزمان يتجلى هذا فى القبلية والبعدية التى ترتب بها الأحداث

---

(١) المعتبر ج ٢ ص ٧٥

والحركات ، فحين يقول المشاؤون : إن من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان ، يعكس القول عليهم فيقال : بل من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة ، فإن الذى يشعر بالحركة بقبل وبعد فى مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها ، وذلك القبل والبعد ، فى قبل وبعد هو الزمان[1] .

وتخليص الزمان من التصور المشائى على يد أبى البركات ، لا يؤدى فى نظره إلى كونه حقيقة ذهنية لا وجودية ، ذلك لأن هذا المفكر يتمسك إلى حد بعيد بأنه أمر وجودى مافى ذلك شك ، وهو هنا يستعمل العبارات التى يستعملها المنطقيون الذين يقررون أن عوارض الأذهان لها منزع خارجى موجود فى الأعيان ، وإذن فهو حقيقة وجودية ، هى مقدار الوجود لا مقدار الحركة[1] .

والزمان فى نظره ليس من المفاهيم العامة التى ليس لها وجود بالمعنى الكلى إلا فى الذهن والتصور ، حسب ما يرى التصوريون — وهو منهم — ولكنه معنى بسيط له حقيقة وجودية خارج الذهن ، تشعر النفس بها شعوراً أوليا لا يتوقف على وجود شىء معه .

ومسألة بساطة الزمان وشعور النفس به دون التوقف على شىء مادى — فى نظر أبى البركات — مع التشبث بالقول بأنه حقيقة وجودية خارجية ، وليس أمرا ذهنيا فحسب ، تشكل عقبة فى سبيل قبول هذا الرأى ذلك لأن إدراج الزمان ضمن البسائط المشعور بها شعورا أوليا أمر صعب التسليم به ، يرشح لذلك أنه عند أبى البركات — كما أنه عند خصومه — من الأمور التى يمكن

(١) نفس المصدر ص ٧٣

أن تعرف بمقوماتها ـ بغض النظر عن الاختلاف في المقومات بين التصورين ـ ومتى كان كذلك فالقول ببساطته قول جرىء ، وقد يفسر بأنه تصور خاص جدا ، إن لم نستعمل نفس سلاح الجرأة الذى استعمله أبو البركات ونقول : أنه أخذ المسألة بأقرب الطرق ، على الرغم من تلك المنازلة الحامية بينه وبين خصومه وهى منازلة تبين براعته في الجدل أكثر من كونها سبيلا إلى الحق الواضح وقد يرجع الأمر في نظرنا إلى أن كثيرا من المسائل التى يتناولها الفكر ، قد تتأبى طبيعتها على الوصول فيها إلى الحقيقة والسكنه . ولعل هذا ماحمل الرازى (محمد بن زكريا) على القول بأن العاقل من يلتمس لإثبات الزمان والمكان دليل العوام ، الذين لم تفسد بديهة نفوسهم ، ولم تتأثر بلجاج المتكلمين وآرائهم ، والذين لا يبحثون عن المنازعات ، لقد سألت مثل هؤلاء الناس . فأجابوا : عقولنا تشهد أنه يوجد خارج العالم فضاء يحيط به ، ونعرف أيضا أنه لو رفع الفلك ودوراته لوجد شىء يجرى علينا دائما ، وهو الزمان[1] .

---

(١) مذهب الذرة عند المسلمين ص ٥٤

مفهوم المقدار عند أبى البركات :

قد يتبادر إلى الذهن من قول أبى البركات أن الزمان مقدار الوجود لا مقدار الحركة ، أنه لم يبرح التصور المشائى فى عرضية الزمان ، ذلك لأن المقدار عندهم عرض للشىء المراد تقديره ، فاذا قيل مثلا : إن هذا الجسم مقداره كذا ، أو أنه أصغر أو أكبر من كذا ، فان هذه المقدارية زائدة عن مفهوم الجسمية ، وخارجة عنها ، والمسألة عند أبى البركات بخلاف ذلك ، ذلك لأن التفاوت بين الأجسام إنما يلاحظ فيه معنى الجسمية أيضاً ، وليس أمرا عارضا ، يقول فى ذلك : « إن المقدار فى الجسم ليس هو شيئا خارجا عن الجسم ، فان العظيم من الأجسام يزيد على الصغير بجسمية لا بكمية ، والكمية معقول تلك الزيادة بالقياس إلى ذلك النقصان ، فالكمية معرفة نسبة الأعظم إلى الأصغر كما هى معرفة الأكثر إلى الأقل ، هذا بالانفصال وذاك بالاتصال ، وكما أن الإثنين ليسا إلا واحدا وواحدا فكذلك العظيم ليس إلا مجموع صغير وصغير ، فالكمية معتبرة فى الأذهان والذى فى الوجود عظيم لا عظم ، كما أن الذى فى الوجود معدود لا عدد ، وكذلك الزمان يقدر الوجود لا على أنه عرض قار فى الوجود ، بل على أنه اعتبار ذهنى لما هو الأكثر وجودا إلى ما هو أقل وجودا[1] » .

فاذا قال بعد ذلك إن الزمان مقدار الوجود مع ملاحظة الاعتبار الذهنى للكمية والواقع الوجودى المتفاوت بالمقدارية ، فان الزمان هنا يساوق الوجود مساوقة تامة ، ويمكن والحالة هذه أن يضاف إليه ، فيقال : زمان مطلق

---

(١) المعتبر ج ٣ ص ٢٩

إذا أريد مساوقته للوجود المطلق ، وزمان مقيد إذا أريد مساوقته للوجود المقيد .

وفكرة أبي البركات هذه تودى بتلك الفواصل التي اضطرت إليها الشائية لإقامتها بين مفاهيم الزمان والدهر والسرمد ، حتى تتخلص من الإشكالات التي تترتب على القول بوحدتها ، حين يتصل الأمر بواجب الوجود ، أو الوجود الثابت ، الذي لا حركة فيه ، من ثم قالوا : إن واجب ليس داخلا في الزمان ، لأنه لا يضاف إلا إلى الوجود المتغير بعضه مع بعض . والدهر هو العلاقة التي ينبغي أن تفهم بين الوجود الثابت والوجود المتغير ، وأما السرمد فهو ما يفهم من العلاقة بين موجود ثابت وآخر مثله [1] .

ومنشأ هذا التقسيم هو أخذ الحركة في مفهوم الزمان ، مضافا إليها أقسام الوجود . وليس هذا التقسيم واردا في مذهب أبي البركات — كما رأينا — إنه ارتفع بالمشكلة عن المعنى المادي المتمثل في الحركة وتوابعها ، كما ذكرنا ، وإذن فلا يترتب على تصوره للزمان أية مشاكل تتصل بالمقيدة .

وفي نظره أن المشائيين حين لجأوا إلى هذا الفرق المذكور بين الزمان والدهر والسرمد ، لم يحلوا الاشكال الذي تأدى بهم إلى ذلك ، إذا ظلوا متمسكين بتصورهم للزمان ، والواقع أنهم لم يغيروا إلا اللفظ فحسب ، ذلك لأنهم يعنون بالدهر والسرمد ، البقاء الدائم الذي ليس معه حركة ، والدوام من صفات الزمان وأما المعنى المعقول فواحد ، ينتسب إلى ما لا يتحرك

---

(١) مذهب الذرة عند المسلمين ص ٥٢

وما يتحرك فتختلف القسمية باختلاف النسبة للمعقول الواحد الذى هو المدة والزمان(١) .

هذا هو مذهب أبى البركات فى الزمان ، وهو يتعقب المذهب المشائى فى هذه المشكلة ، سواء فى التصور أو فيما قدمه من أدلة على هذا التصور ، و نزاله هنا قوامه العقل والوهم معا ، كل فى دائرة عمله ، ولم تستوقفه تلك المشاكل التى قد يلاحظها فيلسوف العقيدة ، حين يتعارض ـ فى نظره ـ منطق الفكر ومعطيات الوهم مع حقائق الوحى ، ذلك لأنه فيلسوف التأمل الذاتى ، والاعتبار ، الذى قد لا تتوافق مقاييسه مع مقاييس غيره فى تصور الأشياء والحكم عليها — كما ذكرنا ذلك من قبل — وهذا الذى نقوله هنا يمكن أن يقال فيما سبق أن تعرضنا له من مواقفه الأخرى ، تلك المواقف النقدية الخالصة التى تطرح جانبا كل ما سوى الاعتبار الذاتى ، وهذا ما أخذ أبو البركات نفسه به .

ولعل هذا هو الجانب الذى جعلنا نختاره فى هذا الباب ، ليقف بجانب الغزالى فى تشكيل الجانب النقدى للفلسفة المشائية ، مع علمنا باختلاف المنطلق لدى كل منهما ، وليرى القارىء قسمات الاتجاه النقدى فى الفلسفة الإسلامية ، تلك التى يبرز من خلالها ملامح العقل الإسلامى بمواقفه المتعددة .

---

(١) المعتبر ج ٣ ص ٤١

النفس :

درس أبو البركات النفس فى آخر القسم الطبيعى من كتاب المعتبر ، وقد استوعبت هذه الدراسة ثلاثين فصلا ، جاءت كلها غاية فى التقصى والتتبع والتحقيق . ولا يتبادر إلى الذهن أن دراستها فى القسم الطبيعى قد يضفى عليها ظلالا مادية ، بعد أن ذكرنا أن الرجل كان ذا منزع روحى فى بعض المشاكل التى تصررت من قبل خصومه بأبعاد مادية كمشكلة الزمان . ويبدو أنه لم يخصص لها قسما قائما بذاته لما لها من صلة بالأجسام الطبيعية .

ولن نستطيع أن نتعرض لكل ما جاء فى هذه الدراسة ، فان ذلك يحتاج إلى بحث مستقل ، ولكن سنجتزىء بعض المباحث التى يخالف فيها المشائية مخالفة ظاهرة لندرسها معه ونرى رأيه فيها .

وأول مسألة يقع فيها الخلاف بين أبى البركات والمشائية فى مجال دراسة النفس هى تعريفها ، ففى الوقت الذى نرى فيه أرسطو — ويتابعه ابن سينا — يعرفها بأنها : « كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » نلاحظ البغدادى ينقد هذا التعريف نقدا علميا ، ويقرر أنها : قوة حالة فى البدن تفعل فيه وبه ما يصدر عنه من الحركات والأفعال المختلفة الأوقات والجهات ، بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ، ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه[1] » .

ويلاحظ أن عنصر الشعور فى هذا التعريف له دور بارز لم يظهر فى التعريف المشائى وهو أمس بدراسة النفس أكثر من غيرها من الدراسات الأخرى .

(١) المعتبر ج ٢ ص ٣٠٣ ، ٣٠٤

والتأكيد على هذا العنصر يجعل فيلسوفنا أكثر جرأة من الشيخ الرئيس ، ذلك لأنه وقف حائرا أمام سؤال توجه إليه عن الشعور لدى الحيوان . أما أبو البركات فيجعله أمرا مشتركا بين النفس النباتية والحيوانية والإنسانية ، مع الاختلاف فى درجاته ، وله على ذلك تعليلات ترقى إلى مستوى الحقائق العلمية التى تثبتها التجربة .

ويبين من هذا الموقف ، الفرق الواضح بين الاتجاه المشائى واتجاه أبى البركات فى تمييز الفرق بين مراتب النفس ، فبينما رأيناه يجعل للشعور مع اختلاف درجاته الأثر الحقيقى فى تحديد هذه المراتب ، نرى الأمر لدى المشائية يقف عند العملية الإدراكية المعبره عنها بالروية أو التعقل مضافا إليها الإرادة ، يعنون بذلك أن النفس الإنسانية تتجه إلى أفعالها بإرادة وروية ، فى الوقت الذى تقل هذه الإرادة والروية فى النفس الحيوانية وتنعدم فى النفس النباتية .

وأبو البركات يضم الجانب الإدراكى هذا إلى الجانب الشعورى المتفاوت فى تحديد هذه المراتب ، فمع وجود أصل الشعور بينها وتفاوته ، يمكن أن يضاف إلى ذلك العملية المعرفية ، فالنفس الإنسانية تشعر بأفعالها التى تصدر عنها وهى عارفة لشعورها ولفعلها ، وهى مريدة لتلك الأفعال . ويقل هذا فى النفس الحيوانية وينعدم فى النفس النباتية ، وإذن فما يجعله المشائيون أصلا فى تحديد مراتب النفس يجعله أبو البركات أمر مخصصا لكل مرتبة من تلك المراتب[1] .

---

(١) نفس المرجع : ج٢ ص ٣٠٥

قوى النفس ووظائفها :

الحق أن الفلسفة المشائية زاخرة بدراسة النفس وقواها ووظائفها دراسة قائمة على التشقيقات والتفريعات ، بحيث يشعر معها الباحث بنوع من الدوار ، كما يشعر فى نفس الوقت بالتداخل بين بعض المفاهيم وبعضها الآخر ، ولعل طبيعة الموضوع ، مع محاولة التقصى ، هى التى تؤدى إلى ذلك ، إنه موضوع يستعصى على الدراسة التى تجعل بينه وبين الموضوعات الأخرى المحددة نوعا من المشاكلة فى التحديدات والتفريعات ، وكيف لا يكون كذلك ، والنفس أو الروح سر من الأسرار العظمى ، الذى لايدرك كنهه سوى بارئه ومصوره ، ولقد صدق الله فى قوله : « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا[1] » .

ومن العجيب أن المشائية حين عمدت إلى التفصيل والتقسيم فى أمر النفس وقواها لم يكن بيدها الحجج التى يمكن أن تقدمها على صحة منهجها وما توصلت إليه من نتائج ولما كانت الأقسام لا تحمل فى طيها الغطاء الكافى للتقسيم ، لأن طبيعته أيضا تتأبى على ذلك ، فإن المسألة تغدو حينئذ اجتهادا لا مبرر له ، اللهم إلا إرضاء غرور العقل وفضوله .

ويكفى الباحث أن يراجع ماخلفه الاتجاه المشائى عن هذا الموضوع فى صورته الأخيرة عند ابن سينا ، ليرى البحوث المستفيضة فيه ، بل لقد قصر الشيخ الرئيس بعض رسائله عند دراسة النفس وأحوالها ، فضلا عن الصفحات الطوال التى جاءت فى موسوعته الكبرى « الشفاء » وفى النجاة والإشارات والتنبيهات .

---

(١) سورة الإسراء : آية ٨٥

وقد أشرنا إلى شيء من ذلك بالتفصيل في دراستنا للنفس عند ابن سينا، ولا داعي لإعادتها هنا، ويكفي أن نبدي استدراكات أبي البركات المهمة في هذا المقام.

إن وظائف النفس في التصور المشائي كانت أساساً في تعدد قواها وتنوعها، وهذه الوظائف قد تكون مشتركة وقد تكون خاصة، فالتغذي والنمو والتوالد، وظائف مشتركة بين النفس النباتية والحيوانية، والإحساس والحركة بالإرادة، مشتركة بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية، والإدراك العقلي من خصائص النفس الإنسانية. ومن الملاحظ أن النفس هنا اسم مشترك يعم الأنواع الثلاثة. أو هي وجوه ثلاثة لموجود واحد، ومن ثم فالقوى المتعددة، إنما تشكل قنوات متفرعة عن ينبوع كبير هو النفس بوجوهها المذكورة، وقوى النفس الحيوانية إما محركة وإما مدركة، ومظهرا لأولى إما انفعالات كالغضب والشهوة وإما فعل يظهر في العمل العضوي، والقوة المدركة إنما تكون بالحواس الخمس الظاهرة كالسمع والبصر والذوق والشم واللمس. بتوسط الحواس الخمس الباطنة، وهي الحس المشترك والمصورة والمفكرة والقوة الواهمة والقوة الحافظة ولكل من هذه القوى وظيفة لا نتعداها[1].

والواقع أن القول بوجود قوى للنفس تكون كالوسائط بينها وبين ما يصدر عنها من أفعال أو إدراكات متنوعة قد يبدو مقبولا، ومتسقا مع مبدئهم في أن النفس من قبيل البسائط، ومتى كانت كذلك، فهي

---

(١) ابن سينا: أحوال النفس ص ٥٧

واحدة ، ولما كانت مدركاتها ليست كذلك ، فقد لزم وجود هذه القوى ، كوسائط حتى تظل النفس محتفظة ببساطتها ووحدتها .

غير أن الوقوف بعدد هذه القوى عند هذا الحد ، وتخصيص كل واحدة منها بوظيفة لا تتخطاها ، إنما يصبح حينئذ ضربا من التحكم فى نظر أبى البركات ، إن المسألة هنا ليست من قبيل الأوليات التى لا تحتاج إلى دليل . ولا من قبيل المدركات المباشرة البسيطة ، التى تنقدح فى الذهن من غير حجة أو برهان[١] .

ولم يقف البغدادى معهم عند هذا الحد ، فقد ذكر قول من قال إن لكل حركة إرادية مبدأ يخصها فى الشخص الواحد ، فلكل حركة من حركات الأعضاء مبدأ وقوة فى العضلة التى تختص بتلك الحركة ، وحينئذ يلزم أن يكون عدد القوى بعدد العضلات الموجودة لدى الشخص الواحد ، وهو سبع وعشرون وخمسمائة ، وهذا يخالف ما ذكروه .

ويذكر البغدادى هنا قول من وصل بعدد القوى النفسية إلى ثمان ، وعلل ذلك بأن قوة اللمس أربع ، وليست واحدة ، أولاها قوة تفرق بين الحار والبارد وثانيتها تفرق بين الصلب واللين وثالثتها تفرق بين الخشن والأملس والأخيرة تفرق بين الرطب واليابس ، ويتعجب من ذلك ، لأنه تحكم يفرق بين الأمور المتشابهة ، فكيف لم يجعل للذوق أيضاً عدة قوى ، تفرق بين مر وحلو وحامض وحريف ، وللبصر كذلك ليميز بين أبيض وأخضر ؟ الخ[٢] .

وإذا كان بناء النظرية المشائية فى النفس قد انثلم تحت وطأة هذه السهام

---

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٢ ص ٣٠٩ .
(٢) نفس المصدر .

المادة فى النقد — وبخاصة فى مسألة عدد قوى النفس ووظائفها — فقد كان ذلك كافيا لأن يشرع أبو البركات فى إبداء تصوره هو ، للنفس من حيث قواها ووظائفها ، ولكن الرجل هنا لم يترك مكانا فى هذه النظرية إلا وقد حاول أن يوجه إليه معاوله ، وكأنه قد عز عليه أن يتركها متصدعة فحسب ، بل عمل على انهيارها وتداعيها ، لقد تبين له أن أساس بناء هذه النظرية يقوم على فرضية ميتافيزيقية ، لها خطرها فى الاتجاه المشائى ، تلك التى تقول : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ولقد ذهبوا إلى أن النفس واحدة بسيطة ، ولما كانت كذلك ، فإن الضمان الوحيد لكى تظل محتفظة بوحدتها ، أن يوجد بينها وبين أفاعليها متوسطات — هى القوى — تكون مبدأ لتكثر تلك الأفاعيل .

والحق أن أبا البركات يتنبه إلى شىء هام جداً فى هذا المقام ، هو : العلاقة الطبيعية بين النفس الواحدة البسيطة وبين قواها المتعددة ، هل طبيعة تلك القوى من طبيعة الذات من حيث وحدتها فتكون امتداداً طبيعيا لها ؟ أو أنها ليست كذلك ؟ وعلى كلا الاحتمالين فالنتيجة لا تتفق مع المبدأ ، ذلك لإننا إن قلنا بوحدة تلك القوى فإن الكلام ينتقل إليها ، كيف تكون واحدة ويصدر عنها الكثير من الأعمال والآثار ، وإن قلنا بعدم وحدتها ، بل بتكثرها فكيف يكون المتكثر صورة للواحد ؟[1]

ولنا بعد ذلك أن نتساءل : كيف تمارس النفس وظائفها فيما يرى فيلسوفنا ، بعد أن تداعت أمام نظره وفكره ، مسألة توسط القوى النفسية ؟ إنه يرى أن النفس تدرك الموضوع إدراكا مباشراً عبر منافذ الإدراك الظاهرة — الحواس الخمس — إنها المصدر المباشر للشعور والإحساس والتعقل ،

---

(١) نفس المصدر ص ٣١٣ ، ٣١٤

والعلاقة بينها وبين أفعالها وآثارها علاقة الواحد بالكثير باعتبارات كثيرة مختلفة، ويؤكد فى هذا المقام على مسألة الشعور تأكيدا قويا، كعامل يقوم مقام الوسائط فى النظرية المشائية. إن الواحد منا يشعر بأنه يسمع ويبصر ويشم ويذوق، ويعقل دون شعوره بوجود وسائط تحدث عبرها هذه العمليات، ومع هذا فنفسه واحدة، وقد تكون إدراكات النفس متضادة ومع ذلك فليس هناك مبرر عقلى للقول بتوسط قوى تكون أصلا لهذا التضاد[1] إنه هنا يمثل دور الرواد الذين يذهبون إلى أن نفس الإنسان مجمع لكل الصور والانفعالات والآثار على كثرة تخالفها وعدم انسجامها فى ذاتها، وأن عامل الائتلاف بينها يرجع إلى قوة غير منظورة، وكيف لا يكون الأمر كذلك، والإنسان — بجانبه النفسى أولا — هو مجلى عظمة هذه القوة، وتركيبه على هذا الشكل الذى هو عليه، هو التحدى الحقيقى للعقل المتطاول الذى يتطلع إلى الوصول إلى حقيقة وكنه النفس وأسرارها.

والعملية الإدراكية لدى فيلسوفنا لها ثلاثة أركان، المدرك — بكسر الراء — (النفس) والمدرك — بفتح الراء — (الموضوع)، والتوجه من الأول نحو الثانى أو إن شئت فقل: التقابل بينهما، ويسميه أبو البركات (الاضافة)، والمثير لعملية الإدراك هو الوجود الخارجى مضافا إليه الاستعداد لدى أداة الإدراك[2]، وهنا يبرز لدى أبى البركات الانسجام بين الإنسان والكون من حوله، باعتبار أنه الكائن المتفرد الذى يستطيع أن يرقى بعملية الإدراك إلى مستوى ميتافيزيقى، يؤدى إلى نتائج حاسمة فى تحديد العلاقة بين الانسان والعالم وواجب الوجود.

---

(٢) نفس المصدر ص ٣١٨، ٣١٩

(٢) نفس المصدر ٣٢٣

والركن الثالث من أركان عملية الادراك له أهمية عظمى فى نظر أبى البركات، ولو أننا تصورنا خلوها منه فماذا كان يحدث ؟ تتحول طبيعة الادراك الانسانى – حينئذ – من التقييد إلى الإطلاق، أعنى : أن الوجود كله يكون معلوما للانسان بحكم كونه (موضوعا)، وهنا تنشأ مشكلة عقدية لها خطرها، وهى التساوى بين الإدراك لدى الإنسان (الممكن) وبين علم واجب الوجود، ويتساوى العلمان الحصولى والحضورى، وهذا مالم يقل به عاقل.

الجانب التحليلي في نظرية أبي البركات :

لكي يحلل أبو البركات عملية الإدراك بنوعيه : الحسي والعقلي ، عمد إلى بيان تداعي الموقف المشائي من هذه العملية ، لأنه — كعادته — ينقد موقف المخالفين له قبل أن يقرر موقفه هو . وقد عقد لذلك : الفصل السادس من الجزء الثاني من كتابه « المعتبر » واستعرض فيه أقوال السابقين في تحليل عملية الإدراك ، أما عن المبصرات فتدرك عند قوم بتأدي شبح أو خيال أو صورة الشيء المبصر وإنطباعها في آلة البصر ، وهي العين بطبقاتها ورطوباتها ويلاحظ أبو البركات أن من قال بهذا الرأي لم يوضح العلاقة بين الشبح أو المثال أو الصورة وبين الشيء المبصر . ويقرر أن قوما آخرين يرون أن المبصر هو الآلة « العين » وذلك بخروج شعاع من الحدقة على شكل مخروطي يقع على الشيء المبصر . وأما السمع فإنه يتم بوصول الأمواج الحادثة في الهواء عن قرع الأجسام الصلبة ، إلى التجويف الذي في الصماخ من الأذن الذي هو محل القوة السامعة وأداتها ، وأما الشم والذوق واللمس فقد قيل في كل واحد منها أنه يكون بلقاء المدرك للآلة الخاصة به . وأما عن الإدراكات الذهنية فقالوا إنها تصور أمثال وتمثل أشباح في آلات مخصوصة هي الأرواح الحاملة للقوى ، إلا أنهم جعلوا من هذه الإدراكات ضربا هو الذي يسمونه إدراكا عقليا ، وهو غير مخصوص ، بل غير محتاج إليها وإنما يحصل بما يلاقيه المدرك منها بذاته .

ولو ذهبنا مع أبي البركات فيما تعرض له من تقرير لمذهب مخالفيه ونقد له إلى آخر المطاف لطال بنا الحديث لذا سنقصر حديثنا على تحليله

لعملية الإدراك البصرى ـ كمثال للادراك الحسى ـ ثم بعد ذلك نأتى إلى تحليله للادراك العقلى .

يقرر أن عملية الابصار إنما تتم بواسطة تلاقى النور الموجود فى العين حين ينكشف الشىء المرئى أمام الرائى مع وجود الوسط الحامل ، والنور الكامن فى هذا الشىء ، وإذن فنحن أمام رؤية جديدة فى تفسير كيفية الابصار ، تبعد كثيرا عن الرؤية التى قال بها الفريق الأول ، وتلتقى فى منتصف الطريق مع الفريق الثانى ، لأن تفسير الابصار بالنور المتلاقى من الرائى والمرئى ، إنما ينبثق أساساً من الإيمان باستبعاد انطباع صور وأشباح المرئيات فى عملية الإبصار واستبقاء النور فى تفسيرها ، وحين يؤثر أبوالبركات هذا التفسير ، فإنه يوفر له كل الضمانات ، حتى لايعترض عليه بما اعترض به على نظرية الشعاع ، على اعتبار المشاكلة الظاهرة بين « الشعاع » و «النور » إنه يشبهه بنور الشمس الذى لا يتأثر انبثاقه مع تغير الظروف المناخية، وهو فى نفس الوقت ليس إلا آلة مساعدة للنفس تستعملها حين تتجه لعملية الابصار[1] ، وعلى هذا فالنفس هى المؤثر الحقيقى فى عملية الإدراك المباشر ، وهذا لعمرى فرق واضح بين رؤيته ورؤية من خالفهم فى هذا المقام ، لقد أوقفهم أمام تساؤل محير : إن قوى النفس التى تزعمونها إما أن تكون هى النفس وإما أن تكون غيرها ، فإن كانت الأولى ، فهذا عبث فى تركيب النظرية الإدراكية ، وإن كانت غيرها فما العلاقة بينهما حينئذ ؟

وتحليل العملية الإدراكية بهذا التفسير الذى رأيناه يخلصها من الاشكال الذى لم تجد له حلا فى ظل التفسير المشائى لها ، والذى ظهر فى عدم وضوح

(١) نفس المصدر ص ٣٣٢

العلاقة بين الصورة الحسية المنطبعة وبين المكان الذى تنطبع فيه ، أما فى تفسير أبى البركات فالإشكال غير قائم ، لأن الصورة المدركة هنا هى الوجه الآخر للصورة الحسية الموجودة فى الخارج ، إنها صورة معقولة ، ومعقوليتها قائمة فى النفس مباشرة ، دون أن تمر عبر سلسلة من القوى الحسية التى تقول بها النظريات المشائية(١) ، ويظهر هذا بشكل أوضح حين نستحضر العملية النفسية التى تمر بها عملية التجريد فى ظل هذه النظرية . إن النفس حين تدرك مباشرة — بمساعدة آلاتها الظاهرة لا على أنها وسائط كما ذكرنا — الصور المتولة للأشياء إنما تغدو وجها لوجه أمام عالم المعقولات ، وأما العالم الحسى فكانه الوجود الخارجى الحاصل فى أعيان الموجودات ، وهنا يكون عالم المعانى — عالم النفس — أرحب بكثير مما نتصور فى عالم الحس ، لأنه عالم تسقط فيه كل الأبعاد المادية الموجودة فى عالم الواقع .

وواضح بعد هذا الذى ذكرنا أن عملية الإدراك العقلى عند مفكرنا تكون من السهولة بمكان ، لأنه إذا كان قد قرر أن النفس تدرك الصورة العقلية للأشياء بالمباشرة ، وأن عالم الحس يقابل عالم النفس أو العقل ، فإن عملية الإدراك هذه ينبغى فى نظره ألا تمر بتلك المرحلة الطويلة عبر قوى الحس الباطن حتى تصل إلى الدرجة التى تسقط معها كل مظاهر الحس وهى درجة التجريد التام ، والمشاؤون يرسمون لهذه العملية مراتب متعددة ، إنها فى نظر فيلسوفنا تطويل قد يكون من وحى الخيال ، وليس من قبيل التحقيق العلمى الدقيق(٢) .

وأعتقد أن أبا البركات بهذه المحاولات الجادة فى نقده للمشائية فيما

---

(١) د . أحمد الطيب . موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة المشائية ص ٢٨١

(٢) المعتبر ج ٢ ص ٤٠٠ ، ٤٠٤

تعرضنا له من موضوع النفس ، استطاع أن يعطينا تصوراً جديداً ، استمد عناصره من تأملاته ومن روافد سابقة فى نطاق ضيق ، أضفى عليها روحه ، وهو بهذا قد أحدث هزة فى كيان المذهب المشائى ، ثم إنه من ناحية أخرى قد بشر ببعض الأفكار التى أخذت مكانها لدى الخالفين ، ويظهر هذا القول بشكل أوضح لو أننا استعرضنا كل مواقفه النقدية فى هذا المقام ، وحسبنا أن فى هذا القدر ما يكفى للحكم على قيمة هذا الاتجاه حكماً كليا

الميتافيزيقا :

نستطيع أن نقرر أن أبا البركات لم يكن فى مجال الميتافيزيقا هو نفسه الفيلسوف الذى رأيناه فى مجال الطبيعيات والنفس ، ينقد ويهاجم بعد أن يصل إلى صميم المشاكل الفلسفية لكى يبين تهافت الفكر المشائى فيها ، ويقيم على أثره بناءه الفلسفى ، وإنما كان هنا مقررا لكثير من المسائل التى قالت بها المشائية ، ومعدلا لبعضها وناقدا لبعضها الآخر ، وهذا فى حد ذاته ليس عيبا فى منهج هذا الفكر ، بل إنه هنا يحترم ذاته ؛ ذلك لأنه فيما سبق ، اعتمد على كثير من تأملاته وتجاربه ، فجاءت مباحثه ذات جدة وطرافة ، وأما فى نطاق الميتافيزيقا فإن مسائلها لا تحتمل بطبيعتها ، نفس ما تحتمله مسائل القسمين السابقين ، يضاف إلى ذلك أن الرجل قد يكون ممن يستنفدون جهدهم وطاقاتهم فى المراحل المتقدمة من أعمالهم الفكرية . ويبقى مع هذا كله أن شخصية أبى البركات المتميزة ظلت موجودة ، وإن ضاقت ساحة هذا التميز هنا عن ذى قبل .

مظاهر الجدة فى فكر أبى البركات الميتافزيقى :

على امتداد ساحة الفكر المشائى الميتافيزيقى ، نلاحظ أن هناك قدراً قليلا من المسائل ، ذهب فيها أبو البركات مذهبا مخالفا لهذا الاتجاه ، ظهرت فيها نزعته النقدية ، وإن كانت هذه النزعة قد غلفت بالهدوء ، واطراح العنف الذى كان عليه من قبل ، وأول هذه المسائل ماجاء فى الفصل الأول من باب الإلهيات فى بيان أقسام العلم ، حيث ذهب فى ذلك مذهبا مخالفا لما عليه المشائية ، فإذا كان العلم لديها ينقسم انقساما أوليا إلى نظرى وعملى ،

وتحت كل منهما عدة أقسام ، وتترتب هذه الأقسام من حيث شرفها بحسب موضوعاتها . بحيث نرى على رأس الأقسام جميعها ، العلم بواجب الوجود ، ثم تأخذ بقية العلوم درجتها من الشرف بحسب قربها أو بعدها منه ، فان العلم عند أبى البركات لا يترتب بحسب موضوعه ، بل بحسب درجته من الوجود ، فعنده أن المعلوم إما أن يكون موجوداً في الأعيان . وأما أن يكون موجوداً فى الأذهان ، وأما أن يكون موجودا فى الألفاظ والعبارات ، يقول فى ذلك: « والأشياء التى نعرفها ونعلمها أولا هى الموجود فى الأعيان ومعرفتنا وعلمنا لها هى الصفة الإضافية لها إلى الأذهان . ولكوننا نعبر عن معارفنا وعلومنا بعبارات لفظية وعن الألفاظ بالكتابات ، صار من المعلوم علوم الألفاظ وعلوم الكتابات ، فكان أحق العلوم بالعلمية وأولاها بمعنى العلم ، علم الأعيان الوجودية ، ويليه فى ذلك علم الصور الإضافية الذهنية . . . والعلم بالألفاظ والكتابات يبعد عنهما فى المعنى كثيرا »[1] .

وهذه النظرة — كما نرى — فيها جرأة لم تعهد إلا فى مثل أبى البركات ؛ لأنه قلب النظرة المشائية رأسا على عقب ، ذلك لأنه ينطلق من الوجود العينى كأساس للموجودات ، يستوى فى ذلك أسمى طرفى هذا الوجود — وهو الوجود الإلهى — مع أدناه ، وهو الوجود الجسمى ، من حيث اندراجهما تحت هذا النوع من أنواع الوجود . وليس المراد هنا عدم التفاوت بين أفراد هذا النوع فإن أبا البركات يقرر أن للمسألة نظرتين : نظرة خاصة ، تعنى توجيه النظر إلى كل فرد من أفراد الوجود العينى من حيث هو فى ذاته ، مع إدراك العلاقة بينه وبين ما يشاركه فى النوعية ، ونظرة عامة ، وهى التى تقوم على توجيه

(١) المعتبر ج ٣ ص ٣٤٢

النظر إليه من حيث هو موجود ، يقول فى ذلك : « والنظر فى الموجود قد يكون – على ماقيل فى العلوم – نظرا خاصا ، كالنظر فيه من حيث هو جسم محسوس هيولانى ، وقد يكون من حيث هو جوهر إلهى غير محسوس ، وفى المحسوس من حيث هو حيوان أو نبات ، وفى الإنسان من حيث فاضل أو ناقص(١) » .

وينبنى على هذا أن موضوع الميتافيزيقا ينتسب فى نظر أبى البركات إلى علم الأعيان الوجودية ، وليس نوعا من أنواع العلم النظرى كما يرى المشاؤون . وفى تقديرى أن اختلاف المنطلقات فى تقسيم العلوم بين أبى البركات وبين خصومه ، لا يترتب عليه اختلاف جوهرى فى النتائج ، ذلك لأننا إذا رجعنا بالمسألة إلى الواقع ، نلاحظ أن أبا البركات قد سار على نهج مقارب لنهج المشائية فى تأليفه لكتاب « المعتبر » كما أنه لم يقدم لنا دليلا يبين ما يمكن أن يترتب على إيثاره « الوجود » ليكون أساساً للتقسيم والترتيب للعلوم ، بدلا من موضوعاتها من فرق حقيقى . ثم إنه إذا كان يرى أن أقسام العلم بالوجود العينى – من ميتافيزيقا ورياضيات الخ – يمكن أن تجمع تحت اسم « العلم بالوجود » فإن فى هذا القول ما يشهد بأنه يلاحظ أيضاً موضوعاتها الذاتية ، ويكون هذا العنوان من قبيل المشترك الذى تتفاوت أفراده

وهذه الفكرة يمكن أن يوجد لها أصل عند مفكر الظاهرية « ابن حزم » وقد قررها فى مقام بيان الثابت والمتغير بالنسبة للموجودات ، مع بيان مراتبها فى الوجود ، فعنده أن وجود الموجود إما أن يكون خارجيا

---

(١) نفس المصدر

(وجود الأعيان) وإما أن يكون ذهنيا . وهاتان المرتبتان من الوجود ثابتتان ، يعنى أن الوجود العينى إنما يكون للشىء فى ذاته ، وهو لا يختلف باختلاف الأحوال والأزمان . وكذلك وجود صورته فى الذهن ، وأما ما يختلف فهو : العبارات التى يعبر بها عن الأشياء الوجودية أو الذهنية ، إذ تختلف من لغة إلى أخرى(١) .

ويتصل بهذه المسألة تحديد موقف أبى البركات من المفاهيم العامة ، أو الألفاظ التى تقال على كثيرين « الكليات » من الوجود ، إن مذهبه يقرر أنها من قبيل الوجود الذهنى من حيث هى مفهوم كلى ، أما ماصدقاتها فهى الأفراد الجزئية(٢) ووجودها خارجى واقعى وهو هنا يعارض الاتجاه المشائى الذى يقرر — حين أراد تفادى الخطأ الذى وقع فيه أفلاطون فى نظرية المثل — أن لها ثلاث مراتب من الوجود : الوجود الطبيعى ، وهو ماقبل الماصدقات وتكثرها ، وهو وجود عينى حقيقى ويسمى بالوجود العقلى ، ثم الوجود الواقعى الموازى لوجود الأفراد ، ثم الوجود بعد الكثرة ، بحيث تكون الأفراد هى المنتزع الخارجى ويسمى بالوجود المنطقى، وهذا النوع من الوجود محله الذهن .

فاذا جاء أبو البركات واكتفى بهذا النوع الأخير من الوجود، وضرب صفحا عن النوعين السابقين ، فإنه يحدث والحالة هذه انقلابا فى نظرية الوجود المشائية كلها ، ويحدد العلاقة بين الماهية والوجود وأيهما أسبق ، بتصور مخالف ، إن النظرية المشائية فى هذه المشكلة — ومن قبلها النظرية الأفلاطونية

---

(١) التقريب لحد المنطق ص ٤

(٢) سبق أن أشرنا إلى هذه المسألة عند حديثنا عن منطقيات أبى البركات وأعدناها هذه لمناسبة المقام ، وأنظر أيضا : المدرسة السلفية للمؤلف ص ١٦٤

تقرر أسبقية الماهية على الوجود . والنتائج التى يتأدى إليها مذهب أبى البركات أن العكس هو الصحيح ، وإذن فهو مفكر الوجود لا مفكر الماهية ، ولا شك أن هذا التصور – وإن كانت له بذور فى بحوث السابقين عليه ، وبالأخص جمهور المتكلمين – قد أصبح على يد أبى البركات تياراً فلسفيا له آثاره البارزة لدى بعض الباحثين الخالفين ، وبخاصة لدى المفكر الإسلامى المعروف « ابن تيمية » ، بل إن بعض المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة ، تأخذ بهذا التصور ، ومن بين تلك المدارس « الوضعية المنطقية » ومن يدرينا فلعل البحث يثبت فى المستقبل أن أصحاب هذا الاتجاه من المحدثين يكونون قد اطلعوا على فكر أبى البركات فى هذا المقام .

وهنا يظهر أن هذا النوع من الوجود لايمت إلى عالم الميتافيزيقا بصلة ، ذلك لأنها تبحث فى الوجود العينى فى رأى أبى البركات ، وكأنه بهذا الذى ذكره قد حل الإشكال الذى استوقف بعض الباحثين طويلا ، حين أرادوا تحديد الصلة بين المنطق والفلسفة ، فإذا كان قد استبعد المفاهيم العامة من مجال الميتافيزيقا ، فإن مكانها الطبيعى فى نظره هو المنطق ، ويصبح هذا العلم غير مرتبط من الناحية الوجودية بالفلسفة .

وإذا صور أبو البركات الصلة بين موضوع الفلسفة والكليات على وجه قد يفهم منه الاضطراب أو التناقض ، فإن هذا يكون – فى نظرنا – من قبيل التساهل فى استعمال الألفاظ التى تعبر عن المعانى تعبيراً لا يقبل الاحتمال ، وإلا فإن عقلية أبى البركات وحضور ملكاته ، تجعل تناقضه أو اضطرابه أمراً غير يسير[1] .

---

(١) انظر المعتبر ج ٣ ص ١٦ ، وأنظر أيضا : د . أحمد الطيب – موقف أبى البركات من الفلسفة المشائية ص ٣٠٨

أبو البركات وفكرة المحرك الأول الأرسطية :

إذا أبعدنا النوايا والمقاصد من ميدان الدراسات العقلية ، فإن المعارك القائمة حينئذ تكون منصبة على البقايات الفكرية لدى المتخاصمين من الفلاسفة ، إن ما توحى به فكرة المحرك الأول الأرسطية أنها تحمل فى طياتها معنى التنزيه المطلق لهذا المحرك ، ولكن الوسيلة التى توصل إلى هذا، يفبغى أن توضع فى الأطر العقلية المقبولة ، كما أن تصور الكمال الذى هو مظهر التنزيه ، ينبغى أيضاً أن يكون معقولا .

يقرر أرسطو فى كتابيه : « ما بعد الطبيعة » و « السماع الطبيعى » وغيرهما ، خصائص المحرك الأول فى ثلاث قضايا ، هى : أن المحرك الأول ليس جسما ، وأنه يحرك كعلة غائية ، وأنه يحرك كمعشوق ومعقول ، ويقيم الأدلة القوية — فى نظره — على صحة هذه القضايا[1] ، ويرتب على موقفه هذا قضية من أخطر القضايا الفكرية والعقدية معا ، هى أن المحرك الأول لا يعقل إلا ذاته ، فذاته هى الموضوع والملكة فى آن واحد ، حتى يظل كمال هذا المحرك بعيدا عن أى شائبة . وهذه الفكرة قد ألقت بظلالها على فلسفة الأفلاطونية المحدثة فى قولها ببساطة « الذات » و « الواحد من كله وجه » كما أثرت فى فلسفة المسلمين الذين نفوا علم الله بالجزئيات ، كما تصوروا الصفات الإلهية بالمعنى السلبى أو الإضافى .

وأبو البركات قد نصب نفسه مدافعا ضد هذا التصور ، طارحا ما يمكن أن يتركه من أثر على العقيدة ، متشبثا بالفكرة العقلية وحدها ، فأما موقفه

---

(١) يوسف كريم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٤

من فكرة المحرك الأول الذى لا يعقل إلا ذاته ،فقد عارضها تارة بأدلة نصبها فى غير مكانها ، أو أسسها على غير ما قال به أرسطو ، وأخرى بأدلة جاءت غاية فى الدقة والتثبت، فأما النوع الأول من الأدلة فقد قايس فيه أبو البركات بين الخلق والعلم ، أعنى أن الخلق والعلم وصفان يتفقان فى الوصفية ، فما يثبت لأحدهما يثبت للآخر ضرورة ، أى مايترتب على وجود أحدهما من آثار فى الموصوف ، فالآخر كذلك ، وطردا لهذا ، يقرر أبو البركات أن أرسطو إذا كان قد نفى عن محركه العلم بغير ذاته ، بدعوى أن تعقله لهذا الغير يوجب له نقصا ، فيمكن أن يقال هذا أيضاً فى الخلق ، على اعتبار أنه المبدأ لكل الموجودات .

وإنما كان هذا النوع من المعارضة نصبا للدليل فى غير محله ،لأن أرسطو لم يقل بفكرة الخلق(١) وكون المحرك الأول مبدأ لكل شىء لا يعنى فى نظر أرسطو أن الأشياء صادرة عنه وإنما يعنى أن حركة الموجودات كلها تفتهى إليه باعتباره غاية لها . فهى تسعى إليه كما يسعى العاشق إلى معشوقه وأن عامل التواؤم ولأنسجام بينها ، لا يرجع إلى مايسمى بالعناية والتدبير ، بل إلى قانون العشق الداخلى الكامن فى مادة الكون كله .

وأستشعر وأنا فى هذا المقام أن أبا البركات وإن كان قد صرح بأن هذا النوع من الاستدلال ينحو منحى جدليا(٢) ، إلا أنه يحمل فى طياته رفضا للموقف كله ، لأن القول بأن المحرك الأول مبدأ لكل ما سواه ، مع انقطاع الصلة بين الطرفين ، قول لا يصدقه العقل، إذ كيف يكون مبدأ ينتهى إليه الكل ، وهذ الكل غير معلوم له ؟ وإذن فتصور الكمال لمحرك أرسطو

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ١٧٣ ، يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٦

(١) المعتبر ج ٣ ص ٧١

تصور خاص ، بمعنى أن الخشية من وصفه بالعلم بغير ذاته ، تفقد المبدئية معناها الحقيقى ، كما تجعل أدنى الطرفين (المتحرك) أحق بوصف الكمال من الطرف الأعلى ، لأنه يعلم ذاته ، وغيره (المحرك) . وإذن ففكرة المحرك الأول بتصورها الأرسطى فكرة غير متلائمة فى ذاتها .

وأما عن الطريق البرهانى فى استدلال أبى البركات ، فقد قرر فيه على طريقة الأصوليين أن وصف المحرك الأول بالكمال يقتضى كونه عالما وفاعلا لا كونه ليس كذلك ، يقول فى ذلك : « فأما الجواب النظرى البرهانى فهو أن نقول : إنه ليس كماله بفعله بل فعله بكماله وعن كماله ، ومن فعله عقله ، فعقله عن كماله الذاتى الذى لاوجه لتصور النقص فيه ولا القول به ، فإن النقص فى ذات المبدأ الأول غير متصور ، لأنه واحد ، والنقص إنما يتصور فى موضع الزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان معاً إنما هما من صفات الكثرة والغيرية ، حيث تتصور فى الكثرة قلة ، وفى الزيادة نقصان ، كل واحد بقياس الآخر ، فأما حيث لا كثرة ولا غيرية ، بل وحدة محض ، فلا يتصور نقص ، كيف والنقص من الصفات الاضافية[1] .

إن أبا البركات فى هذا المقام ينطلق من نفس المنطلق الأرسطى ، وهو فكرة « الكمال » ولكنه يفهمها على نحو مخالف تماماً لفهم أرسطو لها ، وهو فهم لا ينازعه فيه عاقل ، لأن فكرة « الكمال الذاتى » تحمل فى ذاتها كل الضمانات للحفاظ عليها وعلى مبدئية « الذات » ووحدتها ، مهما تكثرت الاضافات والاعتبارات ، إن ذات المحرك الأول واحدة من كل وجه من وجوه الوحدة ، كما أنها مطلقة كذلك ، وكل أثر لها لا يحدث لها كمالا ؛

(١) نفس المرجع ص ٧٤ ، ٧٥ .

لأن كمالها ذاتى ، ولا نقصا لأن ما بالذات لا يتخلف ، كما أن وحدتها فى ذاتها لا توجب لها تكثرا ذاتيا إذا أضيفت إلى غيرها . ويضيف أبو البركات هنا مسألة غاية فى الدقة ، لها جذور عميقة لدى كثير من المتكلمين ، وأعنى بها : الفرق الواضح بين الصفات الحضورية الذاتية للموصوف وبين الصفات الحصولية المكتسبة التى لم تكن حاصلة للموصوف قبل اكتسابها ، إن النوع الأول من خصائص واجب الوجود ، والنوع الثانى من خصائص الممكن ، ومن ناحية أخرى ، يرى أن كل موجود لا يخلو عن كونه إما ذاتا وإما آثارا وأفعالا والنوع الثانى من لوازم النوع الأول . وشرف النوع الأول ينعكس على النوع الثانى ، ضرورة أن شرف العلة يقتضى شرف المعلول ، كما أن شرف المعلوم دليل على شرف العلة ، فكيف والحالة هذه يمكن أن يقال إن المحرك لا يعقل غيره حتى لا يلحقه النقص[١] ؟

ويدخل فى إطار استدلال أبى البركات على خطأ التصور الأرسطى فى هذا المقام ، نقضه لمزاعم أرسطو التى تصور ترتبها على القول بعموم علم المحرك الأول ، مثل : تكثر الذات بتكثر المعلومات ببيان أن الكثرة هنا إضافة — وقد أشرنا إلى ذلك منذ قليل — وحدوث التغير فى ذات الواجب وما يترتب على ذلك من محظور ، ببيان أن هذا إنما نشأ من المقايسة بين الواجب والذوات الأخرى ، وبما أن الطبيعتين مختلفتان، فكذلك ما يترتب على وجودهما من لوازم وآثار[٢] .

والحق أبا البركات كان فى هذا المقام يصدر عن موقف واضح كل الوضوح تجاه الفكر الأرسطى فى مسألة الصلة بين واجب الوجود والممكن فى

---

١) نفس المرجع ص ٧٧

دائرة التعقل أو العلم ، وأن أدلته على رفض هذا التصور ، تنوعت ما بين جدلية وبرهانية وإلزامية ، وهى فى نفس الوقت توضح موقفه الصريح تجاه هذه القضية ، وتبين أن الفكر المشائى ـ سواء فى صورته الأولى عند أرسطو ، أو فى ظلاله عند الأفلاطونية المحدثة أو الشراح الإسلاميين الذين اقتفوا أثره فى هذا المقام ، حين نفوا الصفات الثبوتية ، وأولوها على معنى إضافى أو اعتبارى ـ لم يستطع أمام هذا الفكر أن يدافع عن نفسه دفاعا علميا مقبولا ، ويغدو أمر صدق النوايا أو شرف الغايات لتنزيه واجب الوجود ذريعة لا يقبلها العقل ، لأنها لا تحمل معها أدلة قبولها

ولقد تجلى هذا الموقف على نطاق أوسع حين عارض أبو البركات المشائية الإسلامية فى موقفها من مسألة الصفات الإلهية ، وإنكار علم الله بالجزئيات ، وهو موقف لا يخرج فى إطاره عن نفس الإطار الذى نوقشت به فكرة المحرك الأول الأرسطى ، ذلك لأن المحاذير التى تصورتها المشائية الإسلامية فى قضية إثبات الصفات الإلهية كمعان زائدة على ذات الاله ، وشمول علمه لكل معلوم ، هى نفس المحاذير التى تصورها أرسطو عند الاعتراف بشمول العلم الإلهى أو تقاربها ، لذا نرى أن مناقشة هذه القضية يكون من قبيل التكرار الذى لا يأتى بجديد .

نعم إن أبا البركات فى قضية الصفات الإلهية قد تأثر إلى حد ما بتصور المتكلمين لهذه القضية ، وبخاصة لدى الأشعرية ، وإن كان هذا لا يعفى أن أن الرجل كانت له شخصيته البارزة المتميزة ؛ لأن معالجته لها لم تكن أثراً لعقيدته ، بل كانت أثرا لعقله وهذا ما يفرق بين الموقفين ، أعنى أن عقله كان هو المنطلق والمنهج فى آن واحد ، بينما كان المنطلق لدى المتكلمين الأشعريين هو العقيدة ، وكان العقل سلاحهم لتأكيد ما قررته هذه العقيدة .

وأكاد أجزم بأن موقف أبي البركات فيما أثرناه هنا من مسائل، ينسحب على قضية أخرى، لها مكان بارز في فلسفة السابقين عليه، من مشائين وأفلاطونية محدثة ومشائيين إسلاميين وأعني بها: علاقة الواحد بالكثير، ومنطلقها الأساسي في الفلسفة المشائية: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله، وتفسيراتها لدى الأفلاطونية المحدثة بنظرية الصدور، وعند المشائية الإسلامية كذلك، لذا سنفرد لها مبحثا خاصا لنرى موقف أبي البركات منها.

نظرية الصدور في رأي أبي البركات:

أخذت هذه النظرية وضعها الفلسفي لدى الأفلاطونية المحدثة، وإن كانت جذورها الأولى كانت موجودة لدى المعلم الأول – كما أشرنا آنفا – وإذن فالمواجهة بين المتبنين والرافضين لها، ليست بين فكر مشائي خالص وبين مايعارضه، وإنما بين الصورة المطورة لهذه النظرية وبين من عارضها. وعلى هذا فالحكم لها أو عليها، إنما يرجع إليها في ذاتها وعلى الصورة التي أصبحت عليها، بغض النظر عن انتمائها الفلسفي لأي المدارس والاتجاهات، نقول ذلك، لأن أبا البركات يعتبرها من معطيات العقلية المشائية وحدها، بل إنه كثيرا ما ينسب أفكاراً في هذه النظرية لأرسطو، وهي في الواقع ليست له، ولعل ذلك راجع إلى ماوقر في عقلية المشتغلين بالفلسفة في نطاق الإسلام في العصور الوسطى، من أن كتاب الربوبية أو «أثولوجيا أرسطاطاليس» المنسوب إلى أرسطو، هو صحيح النسبة إليه، ولكن الدراسات أثبتت أن كل ما جاء فيه إنما هو من كتاب «التساعات» لأفلوطين المصري[1].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ص ٢

وقد عقد أبو البركات لهذه النظرية تقريراً ـ كما تصورها القائلون بها ـ ونقداً لها ، الفصلين ، الأول والثانى من المقالة الثانية من قسم الإلهيات من كتاب « المعتبر » والفصل الثانى منهما هو المباشر فى بيان هذه النظرية ، حيث يذكر تصويراً لها ، أن الله الذى منه بدأ الخلق ، واحد من كل وجه ، بحيث لا يتصور فيه كثرة ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله ، فأول ماخلق من الموجودات ، موجود واحد ، هو أقرب الموجودات إليه ، وأشبهها به ، يسمى « العقل الأول » جوهر روحانى ، كالنفس ، وقد صدر عنه بتعقله لذاته ، وإذن فذات واجب الوجود لها جهة واحدة للتعقل هى نفس الذات ، ولما كان ماصدر عنها عقلا كذلك فإن له تعقلا ، لكن تعقله يكون ثلاثى الجهة ، من جهة تعقله لعلته ، ومن جهة تعقله لذاته ، إما باعتباره ممكن الوجود فى ذاته ، وإما باعتباره واجب الوجود بالغير ، فهذه هى الأنحاء الثلاث من تعقل « العقل الأول » . ومن الناحية الأولى يصدر عن العقل الأول عقل ثان ، وعن الجهة الثانية يصدر جرم الفلك الأقصى ومن الناحية الثالثة تصدر النفس الأولى ، وما قيل فى العقل الأول يقال فى العقل الثانى وجهات تعقله . فمن عقله لعلته يصدر عقل ثالث ، وعن عقله لذاته الواجبة بالغير تصدر نفس ثانية ، وعن عقله لذاته الممكنة يصدر فلك ثان ، وتظل سلسلة الصدور آخذة طريقها حتى تصل إلى العقل العاشر « العقل الفعال » والفلك الأخير ، هو فلك القمر .

والذى يمكن أن يلاحظه الباحث أولا ، أن الأسس التى قامت عليها هذه النظرية ليست من قبيل البدهيات التى لا مجال لردها ، ويكفى أن يقال : إن المبدأ المشائى الذى صدرت عنه ، وهو الذى يقول : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مثله » لم يثبت إلا فى نظر قائليه ، وإلا فأدلة نقضه

أكثر من أدلة تدعيمه، وأبو البركات فى هذا المقام يضيف إلى ذلك أن اعتماد المشائية على ما قرره علماء الهيئة فى الأفلاك، إنما قام على أساس نظرى، لأن كلامهم فيها إنما هو كذلك، من قبيل القضايا النظرية التى لم تمحضها التجربة، وطبيعة البحث فى علم الهيئة تتأبى على اليقين لأن موضوعه بعيد عن أن يدرك إدراكاً مباشراً بالحواس، أو يخضع للتجربة، ولما كان كذلك فإن النتائج التى يتوصل إليها فيه، إنما تكون احتمالية، وليست من اليقين فى شىء، ثم إن هناك ملحظاً آخر يمكن أن يضاف إلى ما تقدم، إن حصر العقول فى عشرة والأفلاك والنفوس فى تسعة أمر غير بدهى، أى أن هذه القسمة من قبيل القسمة المنتشرة لا القسمة الحاصرة، والوقوف بها عند عدد معين دون دليل ظاهر أو خفى، يكون ترجيحاً بلا مرجح، ثم إن أرسطو قد أثبت أن عدد الأفلاك قد زاد على ذلك بكثير، إما سبعة وأربعون وإما خمسة وخمسون، وأن لكل فلك عقلا محركه حركة أزلية، وهذا يتناقض قطعا مع ما انتهت إليه القطرية فى صورتها الأخيرة، ثم إن هناك إضطرابا بافى تفسير العقل الفعال، هل هو عقل فلك القمر أو عقل آخر صادر عن القمر، إن هذا كله إنما يدل على أن المسألة هنا احتمالية، وأن القول بها يكون من قبيل الأوهام والأساطير (١)

هذا هو موقف أبى البركات — باختصار — فى هذا المقام، وهو موقف يهزأ من نظرية فلسفية لها شأنها عند معتنقيها، مشائين كانوا أو أفلاطونيين محدثين، وهو وإن انتهى عند هذا الحد بالنسبة لمن آمنوا بها من غير المفكرين الاسلاميين، فإنه مع من آمن بها من مفكرى الاسلام يكون

---

(١) المعتبر ج ٣ ص ١٥١ — ١٥٨

أعنف وأشد ، أو كان ينبغي أن يكون كذلك(١) ، لأن هؤلاء قد اقتفوا آثار السابقين في نظرية خيالية ، وهي في نفس الوقت ذات صبغة عقدية ، ومحاولة تفسيرها في ضوء ما قرره الإسلام من القول بالخلق المباشر ، وما تحدث عنه من عوالم أخرى غير عالم الحيوان والإنس والجن كعالم الملائكة ، أو إن شئت قلت : محاولة تفسير قضية الخلق المباشر كما قررها الاسلام في ضوء هذه النظرية ، كان على حساب كل من الدين والفلسفة معا ، وما كان أغنى هؤلاء عن هذا الجهد المضني لايجاد نقطة التقاء بينهما في هذه المسألة وفي غيرها ، إذا كان الدين قد حلها حلا معقولا ، وأن جميع المحاذير التي توهمها هؤلاء عند القول بالخلق المباشر إنما هي من عمل الوهم لا من معطيات العقل ، ضرورة أن العقل يجزم بأن الله علة غير عادية ، وإذا كان كذلك فإنه لا يعجزه شيء ، وما يحدثه من آثار لا يلزم عنه أي مساس بوحدته وكماله ، لأنه واحد بذاته وكامل لذاته أيضا .

---

(١) لا شك أن ما كنا نبغيه من أبي البركات ، إنما هو تعبير عن موقفنا من هؤلاء لأن هذا المفكر لا يزن الأمور بميزان الدين بل بميزان العقل ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك

كلمة أخيرة

هذه رحلة طالت بعض الشيء مع فكر أبي البركات النقدى ، حاولنا فيها التركيز ما أمكننا ذلك ، ولم نستوعب كل ما أودعه هذا المفكر فى جعبته من آثار نقدية عميقة ، لذا نعتبر ما قدمناه مثالا لما لم نستطع تقديمه منها ولقد تعمدنا إبراز موقفه النقدى مباشرة دون سرد المواقف التى نقدها ، حتى لا نطيل معتمدين على أن فى إيراد الموقف النقدى إنما هو إيراد أيضا — على سبيل الايماء — إلى الموقف المقابل ، وقد عشنا هذه الرحلة مع الكتاب الممتاز الذى أفرزته عبقرية أبى البركات ، وهو كتاب « المعتبر » وحسبنا أن نوجه إليه من يريد المزيد ، ونرشد أيضا إلى بحث ممتاز عن موقف أبى البركات من الفلسفة المشائية نال به صاحبه[1] درجة الدكتوراه فى الفلسفة ، وقد أفدنا منه كثيراً .

وإذا كان لنا من كلمة أخيرة فى تقويم أبى البركات ومواقفه النقدية ، فليس أمامنا أفضل من القول بأن الرجل قد صدر فى مواقفه عن رؤية ذاتية ، ظهرت فيها شخصيته ظهورا كاملا ، حتى فى بعض المواقف التى قال فيها بأفكار من سبقه ، كما أنه من ناحية أخرى كان فيلسوف الفكر الخالص ، الذى لم يكن للعقيدة أى أثر عليه ، وأن ما جاء فى ثنايا فكره من نتائج تخالفها أو توافقها ، لم يكن إلا نتيجة طبيعية لمنطلقاته التى صدر عنها .

الفلسفة الإسلامية بعد أبى البركات :

يرى بعض مؤرخى الفلسفة الاسلامية أن حملة الغزالى على الفلاسفة

(١) هو الزميل الفاضل الدكتور . أحمد الطيب . عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة

كانت بمثابة المعول الذى نال من بنائها الشامخ ، ويظهر أن هؤلاء لم يحالفهم التوفيق فى هذا الحكم ، إذ الواقع يرينا أن ضربات أبى البركات التى وجهت إليها كانت أقوى وأشد . وقد تقاربت طعنات هذين الفيلسوفين من حيث الزمن ، مما يجعل تأثيرهما السلبى على الفلسفة بحيث لا تخطئه عين دارس ، الأمر الذى أدى إلى رحيلها إلى بلاد الأندلس كى تجد لها متنفسا جديدا[١] .

ويرى باحث آخر أن الفلسفة الاسلامية بعد الغزالى وأبى البركات قد أخذت منحى باطنيا عميقا ظهرت بوا كيره فى فكر السهروردى المقتول[٢] .

ولكنا نقول : إن الفلسفة الاسلامية قد حاولت أن تثبت وجودها مرة ثانية فى بلاد المشرق على يد « نصير الدين الطوسى » الذى يعد آخر حلقة فى سلسلة الفكر المشائى فى بلاد المشرق ، ولكنه فى نظرنا لم ينهض بهذا العبء ، مما جعل أمر انتقالها إلى الجناح الغربى للامبراطورية الاسلامية أمرا طبيعيا .

ولقد أصبح عمل المشتغلين بالفلسفة بعد تلك الحملة العنيفة قاصرا على الشرح والتأويل والاختصار ، مما سوغ لأحد الباحثين[٣] أن يصفهم بأصحاب المختصرات ، وكان هذا فى نظره إيذانا بأفول نجم المدنية فى بلاد المشرق ، ساعد على ذلك أن السلطة الزمنية قد آلت آنذاك إلى حكام جاهلين ، ومن المعلوم أن بين الجهل والتفلسف عداء ليس بعده عداء .

---

(١) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٣١
(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣٠٣
(٣) ديبور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٣٢

اعتذار ورجاء :

كنا قد عقدنا العزم ونحن فى مستهل تحريرنا لهذا الكتاب ، أن يشتمل على باب رابع ، نتناول فيه الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، بالدرس والتحليل ، على غرار عملنا هذا ، ولكن ظهر لنا أخيراً أن هذه الدراسة تحتاج إلى كتاب خاص ، فنعتذر عن عدم الوفاء بوعدنا فى هذا الجزء ونرجو أن تظهر هذه الدراسة فى كتاب مفصل ، قريبا إن شاء الله ، إنه نعم الموفق والمعين .

المراجع

ثبت بأهم المراجع

اولا : القرآن الكريم :

ثانياً المؤلفات :

إبراهيم مدكور (الأستاذ الدكتور) :

١ ـ فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ـ دار المعارف القاهرة ـ ١٩٧٦ .

ابن أبى أصيبعة :

٢ ـ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ـ دار الثقافة ـ لبنان بيروت .

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) :

٣ ـ الرد على المنطقيين ـ تحقيق : د . محمد عبد الستار نصار ، د . عماد خفاجى القاهرة سنة ١٩٧٦ .

٤ ـ بغية المرتاد ـ ط القاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

ابن حزم [أبو محمد على بن أحمد] :

٥ ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ دار صبيح ـ القاهرة .

٦ ـ التقريب لحد المنطق ـ مكتبة الحياة ـ لبنان ـ بيروت .

ابن خلدون [عبد الرحمن أبو زيد] :

٧ ـ المقدمة ـ القاهرة بدون تاريخ

ابن سينا [أبو على الحسين] :

٨ ـ الاشارات والتنبيهات ـ القاهرة ١٣٢٥هـ .

٩ ـ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات القاهرة ١٩٠٨ .

١٠ـ حى بن يقظان ـط دار المعارف ـ القاهرة .

١١ ـرسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ـ القاهرة ١٩٤٩ .

١٢ ـ الشفاء ـ ط طهران .

١٣ ـ القانون فى الطب .

١٤ ـ القياس من منطق الشفاء ـ القاهرة سنة ١٩٦٤ .

١٥ـ النجاة ـط السكروى القاهرة ١٩٣٨ .

ابن الصلاح [أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن] :

١٦ ـ مقدمة ابن الصلاح فى الفقه والحديث والعقائد والأصول القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .

ابن طفيل [أبو بكر محمد بن عبد الملك] :

١٧ — حى بن يقظان — ط دار المعارف القاهرة .

ابن عساكر [أبو القاسم على بن الحسن] :

١٨ — تبيين كذب المفترى — نشرة زاهد الكوثرى — دمشق سنة ١٣٤٧هـ .

أبو البركات [هبة الله بن ملكا البغدادى] :

١٩ — المعتبر — ط الهند — حيدر أباد الدكن سنة ١٣٥٧هـ .

أبو العلا عفيفى [الأستاذ الدكتور] :

٢٠ — مقدمة مشكاة الأنوار للغزالى — القاهرة سنة ١٩٦٤ .

أحمد أمين (الأستاذ الدكتور) :

٢١ — فجر الإسلام الطبعة التاسعة القاهرة سنة ١٩٦٤ .

أحمد الطيب (الأستاذ الدكتور) :

٢٢ — موقف أبى البركات البغدادى من الفلسفة المشائية : رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين .

أحمد فؤاد الأهوانى (الأستاذ الدكتور) :

٢٣ — الكندى — سلسلة أعلام العرب — القاهرة — ١٩٦٤.

البيهقى .

٢٤ — تتمة صوان الحكمة — نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة .

بينوس :

٢٥ — مذهب الذرة عند المسلمين — ترجمة د. أبو ريدة — القاهرة سنة ١٩٤٦ .

جميل صليبا (الدكتور) :

٢٦ — تاريخ الفلسفة العربية — دار الكتاب اللبنانى — بيروت .

٢٧ — من أفلاطون إلى ابن سينا — دمشق سنة ١٩٣٧ .

حاجى خليفة (مصطفى بن عبدالله) :

٢٨ — كشف الظنون — ط وكالة المعارف — تركيا سنة ١٩٤٣م.

حنا الفاخورى وخليل الجر :

٢٩ — تاريخ الفلسفة العربية — دار المعارف — بيروت .

دائرة المعارف الإسلامية :

٣٠ — لجموعة من المستشرقين — الترجمة العربية ط دار الشعب — القاهرة .

ديبور :

٣١ – تاريخ الفلسفة فى الاسلام ترجمة د . أبوريدة – القاهرة سنة ١٩٣٨

سانت هيلانا :

٣٢ – تاريخ المذاهب الفلسفية – قسم المخطوطات – جامعة القاهرة .

السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) :

٣٣ – صون المنطق والكلام – نشرة مجمع الاسلامية الأزهر سنة ١٩٧٠ م .

سليمان دنيا (الأستاذ الدكتور) :

٣٤ – الحقيقة فى نظر الغزالى ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .

٣٥ – تعليق على تهافت الفلاسفة للغزالى .

الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) :

٣٦ – الملل والنحل ط بدران الانجلو المصرية سنة ١٩٥٦ .

عبد الحليم محمود (الأمام الأكبر الشيخ) :

٣٧ – التصوف عند ابن سينا :

٣٨ – تعليق على كتاب المنقذ من الضلال للغزالى – القاهرة

عبد الرحمن بدوى (الأستاذ الدكتور) :

٣٩ ـ مقدمة كتاب الشعر لأرسطو ـ القاهرة ١٩٥٣ :

٤٠ ـ مؤلفات الغزالى القاهرة ١٩٦١ :

٤١ ـ التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ـ القاهرة سنة ١٩٦٥م :

٤٢ ـ الزمان الوجودى ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة سنة ١٩٥٥ :

٤٣ ـ روح الحضارة العربية:

٤٤ ـ أفلوطين عند العرب ـ الطبعة الثالثة ـ الكويت ١٩٧٧ .

على سامى النشار (الأستاذ الدكتور) :

٤٥ ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام دار المعارف القاهرة ١٩٦٥ :

الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد) :

٤٦ ـ إحياء علوم الدين ـ نشرة الحلبى القاهرة ـ سنة ١٩٥٧ :

٤٧ ـ تهافت الفلاسفة الطبعة الثالثة دار المعارف القاهرة :

٤٨ ـ إلجام العوام عن علم الكلام ـ ط القاهرة ١٩٣٢ م :

٤٩ ـ الاقتصاد فى الاعتقاد ط الأولى ـ القاهرة :

٥٠ ـ القسطاس المستقيم ـ القاهرة ١٩٠٠ .

٥١ ـ فضائح الباطنية ـ تحقيق د عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٦٤ :

٥٢ ـ مقاصد الفلاسفة ـ ط الكروى :

٥٣ ـ المنقذ من الضلال تحقيق : د . عبد الحليم محمود .
٥٤ ـ مشكاة الأنوار تحقيق د : أبو العلا عفيفي القاهرة ١٩٦٤ .
٥٥ ـ كيمياء السعادة :
٥٦ ـ ميزان العمل تحقيق د . سليمان دنيا .

الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد)

٥٧ ـ إحصاء العلوم تحقيق د . عثمان أمين القاهرة سنة ١٩٤٩
٥٨ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين ـ القاهرة ١٩٠٧ .
٥٩ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ القاهرة ١٩٤٨ :
٦٠ ـ عيون المسائل ـ القاهرة ١٩٠٧ .
٦١ ـ فصوص الحكم ـ القاهرة ـ ١٩٠٧ .
٦٢ ـ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ـ القاهرة ١٩٠٧ .
٦٣ ـ ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

القفطي [جمال الدين أبو الحسن علي]

٦٤ ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ دار الآثار ـ بيروت .

قنواتي [الأب جورج شحاته] .

٦٥ ـ مؤلفات ابن سينا .

كارادفو البارون :

٦٦ ـ الغزالي : ترجمة عادل زعيتر ـ القاهرة ١٩٥٩ .

الـكندى (أبو يوسف يعقوب بن سحق) .

٦٧ ـ كتاب الـكندى إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى القاهرة سنة ١٩٤٨ م.
٦٨ ـ رسائل الـكندى الفلسفية ـ تحقيق : د . أبو ريدة ـ القاهرة ١٩٥٠ .

كوربان هنرى :

٦٩ ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ الترجمة العربية ـ بيروت سنة ١٩٦٦ .

ماجد فخرى (الدكتور) :

٧٠ ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية ـ ط بيروت .

مصطفى عبد الرازق (الأمام الأكبر الشيخ) .

٧١ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية القاهرة سنة ١٩٥٩ الطبعة الثانية .
٧٢ ـ فيلسوف العرب والمعلم الثانى ـ القاهرة سنة ١٩٤٥ .

محمد أبو ريدة (الأستاذ الدكتور) :

٧٣ ـ تعليق على كتاب تاريخ الفلسفة فى الاسلام .
٧٤ ـ تعليق على كتاب مذهب الذرة عند المسلمين

محمد البهى (الأستاذ الدكتور) :

٧٥ ـ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ـ الطبعة الثالثة ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٢

محمد إقبال (الدكتور):

٧٦ - تجديد التفكير الديني في الاسلام : ترجمة عباس محمود - القاهرة سنة ١٩٦٨.

محمد عبد الرحمن مرحبا (الدكتور) :

٧٧ - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية - ط بيروت .

محمد عثمان نجاتي (الأستاذ الدكتور) :

٧٨ - الادراك الحسي عند ابن سينا ط دار المعارف القاهرة .

محمد غلاب (الأستاذ الدكتور) :

٧٩ - تاريخ الفلسفة الشرقية - الطبعة الثانية - الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٠ م

محمد لطفي جمعة .

٨٠ - تاريخ فلاسفة الاسلام - القاهرة - بدون تاريخ .

يوسف كرم

٨١ - تاريخ الفلسفة اليونانية - ط القاهرة سنة ١٩٣٦ .

* * *

فهرس الموضوعات

الموضوع | رقم الصفحة

التصويبات

الصفحة	السطر	الصو الخطأ	اب
٤	٣	تسكون	يسكون
٧	١٠	أكانت	كانت
٣٢	٧	المنوية	الثنوية
٣٢	١٢	المختلف	المختلفة
٤٣ هامش	٣	واستماضت	واستعاضت
٤٦	٢٠	دراستها	زائدة
٥٢	١٦	يقررن	يقررون
٦١	١٣	التي	إلى
٦٢	١٢	بياض	التوفيق بين ال
٩١	١١	بما	بعالم
٩٥	٢٠	وارده	وإرادة
٩٨	٢٠	والمامى	والمرامى
١٢٩	١	من التصديق	والتصديق
١٣٦	١٩	والطبع بالاختيار	والطبع . لا بالاختيار
١٤٨	٧	زأول	زوال
١٨٩	٥	با س	بالحدس
١٩١	١	الداوس	الدارس
٢٠٠	٧	أو	أن
٢٠٣	٦	كتاب	كتابا
٢١٢	١٣	كثير	كثيراً
٢٤٣	١١	الأخير	الأخيرين
٢٧٣	٣	عمزوا	زعموا
٢٣٨	٥	يمكن	يكون
٢٣٩	٥	يسمح	يسم
٢٤٢	٢	ذرة	ذروة

كتب المؤلف

١ ـ المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام . دراسة ونقد.
٢ ـ الوسيط فى المنطق الصورى .
٣ ـ السلم فى علم المنطق ـ تحقيق ودراسة .
٤ ـ عقيدة أهل التوحيد ـ تحقيق ودراسة .
٥ ـ الرد المنطقيين لابن تيمية ـ تحقيق وتقديم وتعليق ـ بالاشتراك .
٦ ـ فى العقيدة الاسلامية والأخلاق ـ بالاشتراك .

تحت الطبع :

١ ـ فى الفلسفة الاسلامية : قضايا ومناقشات . الجزء الثانى ـ فى المغرب .
٢ ـ دراسات فى فلسفة الأخلاق .
٣ ـ الاسلام والقوى المعادية .
٤ ـ العقيدة الاسلامية : أصولها وتأويلاتها .

* * *

بحوث ألقيت فى مؤتمرات دولية ونشرت بالدوريات

١ ـ الطفولة فى ضوء معطيات الاسلام : البصرة ـ العراق ـ يناير سنة ١٩٧٩ بمناسبة العام الدولى للطفل .

٢ ـ روح الحضارة الاسلامية ـ القاهرة : نوفمبر سنة ١٩٧٩ـ بمناسبة انعقاد المؤتمر الأول للفلسفة الاسلامية ، كلية التربية ـ جامعة عين شمس .

٣ ـ العلوم الكونية وأثرها فى تدعيم الايمان : إسلام أباد ـ باكستان ـ
نوفمبر سنة ١٩٨٠م بمناسبة انعقاد
المؤتمر الدولى ، تحت عنوان
ـ الاسلام والعلم احتفالا بقدوم
القرن الخامس عشر الهجرى .